GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL LIBRARY

CALL No. 891.05/G.S.A.I.

ACC. No. 31916

D.G.A. 79.
GIPN—S4—2D. G. Arch. N. D./57.—25-9-58—1,00,000.

GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA.

VOLUME QUINTO.

31916

1891.

891.05
G.S.A.I.

A 512

ROMA.
TIPOGRAFIA DELLA R. ACCAD. DEI LINCEI
PROPRIETÀ DEL CAV. VINCENZO SALVIUCCI.

1891.

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.
Acc. No. 31916
Date 10.7.57
Call No. 891.05/G.S.A.I

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA.

Consiglio Direttivo.

Comm. Prof. Fausto Lasinio, *Presidente.*
Cav. Prof. Carlo Puini, *Vicepresidente.*
Cav. Prof. Ernesto Schiaparelli, *Segretario Generale.*
Prof. Girolamo Donati, *Segretario.*
Carlo Fasola, *Cassiere.*

Consiglieri.

Cav. Prof. Giovanni Tortoli, *Bibliotecario.*
Conte Prof. Bruto Teloni.
Cav. Dr. Elio Modigliani.
Comm. Sebastiano Fenzi, *Revisore dei conti.*
Prof. Francesco Scerbo, *Aggiunto al Consiglio.*

Elenco dei Soci onorarii e ordinarii

Presidente onorario.

Conte Comm. Prof. Angelo De Gubernatis.

Soci onorarii italiani.

Comm. Prof. Graziadio Ascoli, Senatore del Regno.
Comm. Prof. Giovanni Flechia, Senatore del Regno.
Comm. Prof. Fausto Lasinio.
Comm. Prof. Salvatore Cusa.
Comm. Prof. Emilio Teza.
Comm. Prof. Antelmo Severini.

Soci onorarii stranieri.

I. *Europei e Americani.*

Prof. Dr. Friedrich Spiegel. Erlangen.
Sir Henry Rawlinson. Londra.
Prof. Gaston Maspero. Parigi.
Prof. James Legge. Oxford.
Prof. Dr. Albrecht Weber. Berlino.
Prof. Dr. W. D. Whitney. New-Haven, U. S. A.
Prof. Dr. Max Müller. Oxford.
Prof. Ernesto Renan. Parigi.
Prof. Heinrich Brugsch-Pascià. Berlino.
Prof. Dr. Friedrich Müller. Vienna.
Prof. Dr. Rudolf Roth. Tubinga.
S. E. Prof. Dr. Otto Böhtlingk. Jena.

II. *Asiatici.*

Leonzio Alishan, Mekhitarista. Venezia.
Dott. Dastur Giamaspgi Minocehergi, Sommo Sacerdote dei Parsi. Bombay.
Prof. Bhandarkar. Puna.
Ragendralala Mitra, Presidente della Società Asiatica. Calcutta.
Sumangala, Sommo Sacerdote dei Buddhisti. Colombo (Seilan).
Rama Dasa Sena. Berhampur (Bengala).
Ragia Surindro Mohun Tagor. Calcutta.
Ahmed Vefik Pascià. Costantinopoli.
Prof. Negîb Bistânî. Bairût.
Hormuz Rassam. Persia.

Soci ordinarii.

1. Ancona (Cav. Prof. Alessandro D'). Pisa.
2. Ancona (Comm. Sansone D'), Senatore. Firenze.
3. Bang (Dr. W.). Wesel.
4. Barone (Dr. Giuseppe). Napoli.
5. Basset (Prof. René). Algeri.
6. Belleli (Lazzaro). Corfù.
7. Beltrame (Comm. Ab. Giovanni). Verona.
8. Bertagni (Adolfo). Firenze.
9. Biblioteca Imperiale. Berlino.
10. Biblioteca Universitaria. Leida.
11. Biblioteca Marucelliana. Firenze.
12. Biblioteca Braidense. Milano.
13. Biblioteca Nazionale. Napoli.
14. Biblioteca dei civici musei. Perugia.
15. Biblioteca Imperiale. Pietroburgo.
16. Biblioteca di Strasburgo.
17. Biblioteca Nazionale. Torino.
18. Biblioteca Universitaria. Tubinga.

19. Biblioteca di S. Marco. Venezia.
20. Buonazia (Prof. Lupo). Napoli.
21. Caetani (Onorato) Duca di Sermoneta. Roma.
22. Cannizzaro (Tommaso). Messina.
23. Capone (Comm. Filippo), Senatore. Milano.
24. Casati (L.), Interprete presso la Legazione Italiana. Tokio.
25. Casella (Cav. Giacomo Andrea), Tenente Colonnello. Modena.
26. Chilovi (Cav. Desiderio), Prefetto della R. Biblioteca Nazionale Centrale. Firenze.
27. Chiossone (Edoardo). Tokio.
28. Colizza (Prof. Giovanni). Mignano (Caserta).
29. Collegio-convitto della Querce. Firenze.
30. Consumi (Padre Stanislao), Direttore degli Studii nelle Scuole Pie. Firenze.
31. Corsini (Principe Don Tommaso), Senatore. Firenze.
32. Dei (Cav. Giunio). Roma.
33. Donati (Prof. Girolamo). Firenze.
34. Fani (Prof. Ab. Enrico). Firenze.
35. Fasola (Carlo). Firenze.
36. Fenzi (Comm. Sebastiano). Firenze.
37. Frick (Guglielmo), Libraio dell'Imp. e R. Corte. Vienna.
38. Ghisi (Ernesto), Console d'Italia. Shanghai.
39. Gigliucci (Conte Mario), Ingegnere. Firenze.
40. Gower (Abele). Livorno.
41. Grancelli (Prof. Floriano). Verona.
42. Guardabassi (Prof. Francesco). Perugia.
43. Gubernatis (Comm. Enrico De), Ministro d'Italia. Anversa.
44. Guidi (Cav. Prof. Ignazio). Roma.
45 Harlez (Mons. Prof. C. De). Lovanio.
46. Jasigiàn (Prof. Stefano). Napoli.
47. Karolides (Prof. Paolo). Atene.
48. Kavi Raǵ Shyamal Das, Poeta laureato e Consigliere del Re. Udaipur. (India).
49. Kerbaker (Comm. Prof. Michele). Napoli.
50. Kminek-Szedlo (Cav. Giovanni), Libero Docente d'Egittologia. Bologna.

51. Lagumina (Sac. Prof. Bartolomeo). Palermo.
52. Lattes (Cav. Prof. Elia). Milano.
53. Leva (Comm. Prof. Giuseppe De). Padova.
54. Levantini-Pieroni (Prof. Giuseppe). Firenze.
55. Loescher (Cav. Ermanno), Libraio-editore. Torino.
56. Lumbroso (Giulio). Firenze.
57. Margulies (Dr. H. S.), Rabbino Maggiore. Firenze.
58. Mencarini (I.). Cina.
59. Merx (Prof. Dr. Adalberto). Heidelberg.
60. Ministero d'agricoltura e commercio. Roma.
61. Modigliani (Cav. Dott. Elio). Firenze.
62. Modona (Lionello), Sottobibliotecario. Parma.
63. Morici (Prof. Giuseppe). Pesaro.
64. Nobili (Comm. Avv. Niccolò). Firenze.
65. Nocentini (Prof. Lodovico). Napoli.
66. Pavolini (Prof. Paolo Emilio). Roma.
67. Perina (Prof. Efigenio). Verona.
68. Perreau (Cav. Uff. Ab. Pietro). Parma.
69. Pizzi (Cav. Prof. Italo). Torino.
70. Poli (G. D.). Shanghai (Cina).
71. Pozzolini (Gesualda). Firenze.
72. Puini (Cav. Prof. Carlo). Firenze.
73. Pullè (Conte Prof. Francesco Lorenzo). Pisa.
74. Puntoni (Prof. Vittorio). Palermo.
75. Ricci (March. Matteo), Accademico della Crusca. Firenze.
76. Roux (Cav. Amedeo). Allier (Francia).
77. Salinas (Cav. Antonino), Professore. Palermo.
78. Scerbo (Prof. Francesco). Firenze.
79. Schiaparelli (Cav. Prof. Celestino). Roma.
80. Schiaparelli (Cav. Prof. Ernesto). Firenze.
81. Schiaparelli (Comm. Prof. G. V.), Senatore. Milano.
82. Schiaparelli (Comm. Prof. Luigi). Torino.
83. Società Geografica Italiana. Roma.
84. Socin (Prof. Dr. Alberto). Tubinga.
85. Sommier (Cav. Stéphen). Firenze.
86. Starrabba (Barone Raffaele). Palermo.
87. Stefani (Calogero De), R. Ispettore degli Scavi e Monumenti. Sciacca.

88. Tagliabue (Prof. Antonio). Napoli.
89. Teloni (Conte Prof. Bruto). Firenze.
90. Temple (R. C.), Captain. Londra.
91. Tiberii (O). Ningpo (Cina).
92. Tiele (Dott. Prof. C. P.). Leida.
93. Torrigiani (March. Pietro), Senatore. Firenze.
94. Tortoli (Cav. Uff. Giovanni), Accademico della Crusca. Firenze.
95. Vacchieri (Carlo). Alessandria d'Egitto.
96. Valenziani (Comm. Prof. Avv. Carlo). Roma.
97. Vincentiis (Cav. Prof. Gherardo De). Napoli.
98. Wilhelm (Dott. Eugenio). Jena.
99. Zeidan (George). Cairo.

MEMORIE

LES AVENTURES MERVEILLEUSES

DE

TEMIM ED DÂRI

I.

On sait peu de chose sur la vie de Temim ed Dâri qui est, dans la littérature arabe, le héros d'aventures et de visions apocalyptiques se rattachant au cycle dont fait partie la *Divine Comédie*. Il appartenait, suivant l'opinion généralement admise, à la tribu des Benou'd Dâr ben Hani, des Lakhmites du Yémen : il était fils d'Aous ben Kharidjah ben Souaïd ben Khozaïmah, et fut surnommé Abou Roqayah, du nom de sa fille. En l'an 9 de l'hégire, il vint, avec son frère No'aïm et d'autres Dârites, trouver Moḥammed et embrassa l'islamisme [1]. Suivant d'autres, ce fut en l'an 7 et il aurait assisté à la prise de Khaïbar. Il fut le premier qui alluma des lampes dans les mosquées : sa dévotion était excessive : il pleurait en faisant les génu-

---

[1] Ibn Isḥaq, *Das Leben Muhammeds* éd. Wüstenfeld, 2 vol. in 8° Goettingen 1859, t. 1, p. 777; Ibn Qotaïbah, *Handbuch der Geschichte*, éd. Wüstenfeld, Goettingen 1850, in 8°, p. 149; Es Soyouti, *Hosn el Moḥâdharah*, Qaire s. d. in 4°, t. I, p. 82. Abou Zakarya en Naouaoui, *The Biographical Dictionary* éd. Wüstenfeld, Goettingen 1842-47, in 8°, p. 178, place en l'an 7 sa conversion. C'est cette dernière date qu'il faut adopter si l'on admet que Temim ed Dâri prit part à l'expédition de Khaïḅar qui eut lieu cette même année.

flexions des prières. Après l'assassinat de 'Othman [1] il passa en Palestine où il avait reçu d'avance, du Prophète, les fiefs de Hébron, Beth-Hinnon et Beit Ibrahim [2]: cette donation aurait été faite par Moḥammed au retour de l'expédition de Tâbouk [3]. Ces biens passèrent aux descendants d'un frère utérin de Temim ed Dâri, et longtemps après ils exposaient à la vénération des musulmans crédules l'acte de donation écrit par le Prophète sur un morceau de cuir de la chaussure de 'Ali [4]. Une tradition peu vraisemblable prétend qu'il prit part à la conquête de l'Egypte [5]. Il mourut en l'an 40 de l'hégire, la 3me année du gouvernement de 'Amr ben el 'Âṣ en Egypte [6].

Temim ed Dâri était chrétien [7]: c'est lui qui donna à Moḥammed sur l'Antechrist les détails qui sont dans le Qorân [8]. C'est le récit le plus ancien et le plus vraisemblable [9]: il est

---

[1] Ed Demiri, *Ḥaîat el Ḥaîouân*. Boulaq 2 vol. in 4°, 1292 hég., t. I, p. 220-221; En Naouâoui, *The Biographical Dictionary* p. 178; Es Soyouti, *Ḥosn el moḥadharah* I p. 82.

[2] El Beladzori, *Liber expugnationis regionum* éd. De Goeje Leyde 1863 in 4° p. 129.

[3] من غزوة تابوك traduit par de Hammer (voir la note suivante) « après son retour de Gaza! »

[4] Modjir ed din, *El Ins el Djelil* éd. de Boulaq 2 vol. in 8°, 1283 hég. t. II p. 428-429; trad. en partie par de Hammer, *Mines de l'Orient* t. II p. 141, Vienne 1811 in fol.; Yaqout, *Mo'djem el Boldân* éd. Wüstenfeld t. II, Leipzig. 1862 in 8° p. 195-196; El Moqaddesi, *Descriptio imperii moslemici* éd. De Goeje. Leyde 1876, in 8°, p. 173.

[5] Es Soyouti, *Ḥosn el Moḥâdharah*, t. I, p. 82.

[6] Abou'l Maḥasin ibn Tagribardi, *Annales* éd. Juynboll et Matthes, Leyde 4 vol. in 8° 1852-57, t. I p. 136; Es Soyouti, *Ḥosn el Moḥâdharah*, t. I, p. 82.

[7] Il le serait resté jusqu'après l'an 10 s'il faut croire une anecdote suspecte rapportée par un chroniqueur postérieur; Temim ed Dâri aurait été convaincu, avec 'Adi ben Bada, d'avoir détourné une coupe de la succession d'un client de 'Amr ben el 'Âṣ: Bodaïl ben Abou Mâryah (Ḥosaïn ben Moḥammed ed Diarbekri, *Târikh el Khamîs*, Boulaq, 2 vol. in f.°, 1283 hég., t. II, p. 146).

[8] Sourate XXXII, vers. 84. Temim ed Dâri a été complétement oublié par Gerock parmi les sources chrétiennes de Moḥammed (*Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran*, Hambourg 1839 in 8° p. 7-13).

[9] En Naouâoui, *Biographical Dictionary* p. 178.

naturel de penser qu'il avait gardé de son ancienne croyance l'idée d'une vision de l'autre monde [1] et la conception du personnage de l'Antechrist [2]: on rapporta ensuite qu'il tenait de ses cousins les détails de l'apparition de l'Antechrist [3] et enfin qu'il avait été témoin oculaire des événements qu'il raconta au Prophète [4].

---

[1] On en trouve le germe dans les paroles de S. Paul qui furent prises à la lettre: *« οἶδα ἄνθρωπον... ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι »* (II Corinthiens, XII, 2-4). Cf. sur l'histoire de ces visions depuis l'antiquité: Ozanam, *Oeuvres complètes*, Paris 1872, in 12°, t. V, p. 399-538, *Des sources poétiques de la Divine Comédie*; id. t. VI, *Dante et la philosophie catholique* p. 473-491; Labitte, *La Divine Comédie avant Dante* p. 85-150 de l'introduction à la traduction de Dante par Brizeux; Paris 1872 in 12°; Ampère, *Histoire littéraire de la France sous Charlemagne*, Paris 1870, in 12° ch. VI, p. 107-114; *Artâ-Virâfnâmâk*. trad. Barthélemy, Paris 1887, in 18°, introd. § III, p. XXV-LIV. Aux auteurs qui y sont cités, j'ajouterai un passage du *Commonitorium* de S. Orientius L. II, vol. 273-347; un récit de la *Vie des Pères* L. III, ch. 38, (vision de S. Arsène) ap. Migne, *Patrologia latina* t. LXXIII, Paris 1879, in 4°; la vision d'un moine de la Haute Egypte, Bibl. Nationale, ancien fonds arabe 56 fol. 339-348; le *Liber visionum* d'un moine anonyme, analysé dans le t. XXX de l'*Histoire littéraire de la France*, p. 389.

[2] Cette tradition paraît être d'origine persane, de même que les signes annonçant la fin du monde: le serpent Zohak (Ajdihaka, Astyage) est enchaîné à Demavend, comme l'Antechrist dans sa grotte, et lorsqu'il sera délivré, il ravagera le monde jusqu'à ce qu'il soit tué par Sam-Kereçaçpa (cf. Mas'oudi, *Prairies d'or* t. I, trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris 1861, in 8°, ch. VIII, p. 196; Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse.* Paris 1861, in 8° p. 236-238). Elle a passé chez les Arméniens et Moïse de Khorène rapporte que Piourasp-Astyage fut chargé de chaînes par Hroutin (Feridoun = Thraetona) et enfermé dans la caverne de Dembavend (Dulaurier, *Etude sur les chants historiques et les anciennes traditions populaires de l'Arménie, Journal asiatique*, janvier 1852, p. 40). Cette légende de l'Antechrist fut empruntée par les Juifs aux Persans et transmise par eux aux Chrétiens d'où elle passa aux Musulmans (cf. Kohut, *Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 1867 p. 552-591).

[3] Yaqout, *Mo'djem el Boldân* t. II p. 934; Qazouini, *'Adjâïb el Boldân* éd. Wüstenfeld, Goettingen 1847, in 8°, p. 116.

[4] Mas'oudi, *Prairies d'or* éd. et trad. Barbier de Meynard t. IV,

Ici la version qui s'est peu à peu transformée subit une modification complète: ce n'est plus Temim ed Dâri qui rapporte au Prophète les spectacles étranges dont il a été témoin; c'est Moḥammed qui sait par avance que, lui mort, le Dârite sera exposé à des aventures inouïes jusque là. En même temps l'anecdote de la femme qui attend son mari disparu mystérieusement et revenu au moment d'un nouveau mariage est ajoutée à la légende à laquelle elle sert de cadre. C'est sous cette forme que nous est parvenue l'histoire de Temim ed Dâri [1] telle que je la publie aujourd'hui d'après un manuscrit de la Bibliothèque d'Alger: je laisse à celui qui pourra les examiner le soin de comparer les recensions conservées à Paris, à Oxford, à Leiden, à Tunis etc.

Le plus ancien livre mentionné sur Temim ed Dâri est celui que composa le Cheïkh Chihâb ed Din Abou Maḥmoud Aḥmed ben Moḥammed El Moqaddesi, mort en l'an 665 hég.: il est intitulé افحام الممارى باخبار تميم الدارى [2]. Le titre semble indiquer qu'il s'agit moins d'une œuvre historique que

---

Paris 1865, in 8°, ch. LXII p. 27-29; Ed Demiri, *Ḥaïat el Ḥaïouân* t. I, p. 220-221, d'après Moslem Abou Daoud, Et Tirmidi, En Nisâi, Ibn Madjah qui tenaient cette tradition de Faṭimah fille de Qaïs. On attribue à Temim ed Dâri un certain nombre de traditions, mais l'on n'est pas d'accord sur leur nombre (Es Soyouti, *Ḥosn el Moḥâdharah* I, 82; En Naouâoui, *Biographical Dictionary* p. 178; Ed Demiri, *Ḥaïat el Ḥaïouân* t. I, p. 220; El Maqqari, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, Leyde, 2 vol. in 4° 1855-60 t. I, p. 172, 182; Gayangos, *The history of Mohammedan dynasties in Spain*, Londres, 1840, 2 vol. in 4° t. I, p. 298.

[1] D'après le résumé qu'en donne Ed Dimichqi, il est probable qu'il avait sous les yeux un texte semblable au nôtre: du moins l'enlèvement par le génie y est formellement indiqué (*Cosmographie* éd. Mehren, S. Pétersbourg 1866 in 4°, p. 149). Ce détail existe également dans les manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris qui ne s'accordent d'ailleurs que sur le fonds même du récit (Spplément arabe 618, 9 fol. 105-118; suppl. ar. 1792 n. 4 fol. 50-57: suppl. ar. 1741, 8 fol. 241-280; Ancien fonds arabe 1490 15 fol.; suppl. ar. 1694, 18 fol.).

[2] Hadji-Khalfa, *Lexicon bibliographicum* éd. Fluegel t. I, Londres 1835 in 4°, p. 371 n. 1008.

d'un récit fantastique. Il en est de même de l'opuscule du célèbre Maqrizi (mort en 845 h.) dont la copie autographe est conservée à la Bibliothèque de l'Université de Leyde [1]: il a pour titre ضوء السارى لمعرفة خبر الدارى [2].

Le roman arabe fut traduit dans diverses langues orientales: il en existe un remaniement en vers turks par Méhémet Efendi Sa'ïd, surnommé Sekouti [3]. On en trouve une recension en malai, où elle a sans doute passé par l'intermédiaire du persan حكايت تميم الدارى [4]. À l'autre extrémité du monde islamique, les Maures d'Espagne traduisirent ce roman dans leur dialecte hispano-arabe: cette version a été récemment publiée en espagnol, d'après un manuscrit aljamiada de la Bibliothèque Nationale de Madrid, sous le titre de: *Leyenda de Temim addar* [5].

Dans d'autres recensions, le nom de Temim ed Dâri a disparu: il ne reste plus que le récit de quelques-unes des aventures merveilleuses qui lui sont attribuées: chez les Berbères [6] et les Tatars de Sibérie [7].

---

1 N. 560 des manuscrits arabes cf. Dozy, *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leyde 1847-51 in 8° p. 21; Hadji-Khalfa, *Lexicon bibliographicum* éd. Fluegel t. IV, Londres 1845 in 4° p. 120 n. 7837.

2 Il est à remarquer qu'un ouvrage de Chihâb eddin Aḥmed el Moqaddesi, le devancier de Maqrizi, porte un titre analogue: ضو القمر السارى الى معرفة البارى Hadji-Khalfa, *Lex. Bibl.* t. IV p. 122 n. 7849.

3 *Catalogue des manuscrits turks de la Bibliothèque Khédiviale* (فهرست الكتب التركية المحفوظة فى الكتبخانه الخديوية المصريه) Le Qaire 1306 in 8° p. 139.

4 « Collection Rafles, n. 50, traduction d'un conte arabe, conte fantastique et mystique qui n'est pas sans rapport avec les voyages de Sindbad le marin » (Jacquet, *Addition à un mémoire intitulé Bibliothèque malaye*; *Journal asiatique*, 2e série, t. X, décembre 1832, p. 555).

5 Guillen Roble, *Leyendas moriscas, sacadas de varios manuscriptos*, Madrid 1885-86 3 vol. pet. in 8° t. II p. 97-127. Cette version s'accorde en général avec celle du manuscrit d'Alger.

6 Rivière, *Recueil de contes populaires de la Kabylie du Jurjura* Paris 1882 in 18, p. 105. *Le marchand*; René Basset, *Manuel de langue Kabyle*, Paris 1887, in 12°, IIIe partie, *Chrestomathie*, p. 18*; *Contes populaires berbères*, Paris 1887, in 18°, n. XXXI p. 64. *L'enfant et le roi des génies*, n. XLVII, p. 99; *Rencontres singulières*.

7 Radloff, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-*

C'est de la version arabe de la Bibliothèque du Roi à Paris que D'Herbelot a tiré les éléments de son article sur Temim ed Dâri [1]; de même Petis de la Croix lui a emprunté les principaux éléments du *Second voyage d'Abou 'l Faouaris* [2]; enfin l'histoire de Temim ed Dâri a été imitée plutôt que traduite par le comte de Caylus [3].

J'énumérerai les principaux épisodes du roman en indiquant sommairement les traits analogues dans les récits de ce genre, me réservant de revenir avec plus de détails sur ces comparaisons quand je publierai la traduction des aventures de Temim ed Dâri.

1. Le second mariage interrompu par le retour du mari est le sujet de nombreuses chansons populaires: on sait qu'il a servi de thème à une idylle de Tennyson: *Enoch Arden* [4].

2. Enlèvement de Temim ed Dâri au pays des génies [5].

3. Guerres entre les génies, délivrance de Temim ed Dâri [6].

4. Défense de prononcer le nom de Dieu [7].

Sibiriens t. IV, S. Pétersbourg 1872, in 8°, p. 303-304. Dans cette version, recueillie à Kuragaï-Aoul chez les Tatars du cercle de Tobolsk, les visions sont attribuées à 'Ali.

[1] *Bibliothèque orientale*, La Haie 1778 4 v. in 4° t. IV p. 395-396: il y cite aussi le *Raoudhat el akhiar*. C'est par une singulière erreur que dans l'article *Dâri* (t. III p. 569) D'Herbelot dit que « ce fut à lui (Temim) que ce faux Prophète (Moh'ammed) raconta l'histoire de l'Ante-Christ que les Musulmans tiennent de lui ».

[2] *Mille et un jours*, éd. du *Panthéon littéraire*, Paris 1843, in 8°, p. 225-235.

[3] *Contes orientaux*, La Haie, in 12, t. I, p. 180.

[4] *Mille et un jours: second voyage d'Abou'l Faouaris* p. 236-238; *Leyenda de Temim ad Dar* (Robles, p. 104-108).

[5] *L'enfant et le roi des génies* (R. Basset, *Contes berbères*, p. 64); *Leyenda de Temim ad Dar* (Robles, p. 98-104, 109-110) Ed Dimichqi, *Cosmographie*, p. 149.

[6] *Mille et un jours: second voyage d'Abou'l Faouaris* p. 227-228; *Leyenda de Temim ad Dar* (Robles, 104, 110).

[7] *L'enfant et le roi des génies* (R. Basset, p. 64); *Mille et une nuits*, épisode de l'histoire du troisième calender, Nuit XV de l'édition de Boulaq (4 vol. in 8°, 1302 hég., t. I, p. 41) et de l'édition de Beyrout (5 vol. in 8°,

5. Vision du château d'Irem aux colonnes [1].

6. Vision du paradis [2].

7. Rencontre des martyrs et des deux anges Gabriel et Michel [3].

8. Conversation avec Elias (Elie) [4].

9. Embarquement de Temim ed Dâri et son naufrage [5].

10. Rencontre avec Khidhr [6].

1889-90, t. I, p. 88); nuit LIV de l'édition Habicht (Breslau 12 vol. in 12°, 1825-43, t. I, p. 265-266) et de la traduction de Galland (*Mille et une nuits*, éd. du *Panthéon littéraire*, Paris 1846 in 8° p. 83). Cette interdiction de prononcer le nom de Dieu quand on est porté par un démon se trouve dans un roman italien de la fin du XV^e siècle sur Charlemagne: (*Il viaggio di Carlo Magno in Ispagna* éd. Ceruti, Bologna 1871 2 vol. pet. in 8° p. 58-59; L. Gautier, *Les Epopées françaises*, 2e éd. t. III, Paris 1880, in 8°, p. 463, note); *Leyenda de Temim addar* (Robles, p. 111-112). Cette défense est remplacée par une oraison dans les aventures d'Abou'l Faouaris (p. 229-230).

[1] *Leyenda de Temim addar* (Robles p. 112). Il n'en est resté qu'un souvenir altéré dans le conte Kabyle du *Marchand* (Rivière, 165-166): c'est le village abandonné: de même dans *L'enfant et le roi des génies* (R. Basset, p 65). La légende d'Irem aux colonnes est évidemment une des formes de la tradition qui a donné naissance chez les Juifs à l'histoire de la Tour de Babel, et chez les Babyloniens à une conte semblable. Cf. Smith-Delitzsch, *Die chaldäische Genesis*, Leipzig 1879, in 8°, ch. IX, p. 120; *Records on the past*, t. VII, Londres 1876 in 12° p. 129-132; Dillmann, *Die Genesis* (*Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum alten Testament*, t. I), Leipzig 1882, in 8°, p. 188-194. Je laisse de côté les nombreux auteurs arabes qui ont traité de cette légende et je constaterai qu'elle existe chez les Sabéens. Cf. Siouffi, *Etudes sur la religion des Soubbas*, Paris 1880, in 8°, p. 153-156.

[2] *Second voyage d'Abou l Faouaris* p. 235; *Leyenda de Temim addar* (Robles, p. 113).

[3] *Leyenda de Temim addar* (Robles, p. 114).

[4] *Second voyage d'Abou 'l Faouaris*, p. 235; *Leyenda de Temim addar* (Robles, p. 114-118). Dans le conte Kabyle des *Rencontres singulières* (R. Basset, p. 99), Elie n'est pas nommé.

[5] *Leyenda de Temim addar* (Robles, p. 118-119).

[6] On remarquera que le personnage d'Elie figure deux fois dans le conte; une fois sous son nom juif et chrétien, Elias; une autre sous son nom musulman, Khidhr; *Leyenda de Temim addar* (Robles, p. 120). Dans le conte Kabyle de *L'enfant et le roi des génies* (R. Basset. p. 65), Khidhr

11. La chienne et ses petits [1].

12. L'Antechrist lié dans la caverne et ses questions sur l'état du monde [2].

13. Le peuple d'anachorètes qui prient [3].

14. Harout et Marout [4].

15. Les deux nuages [5].

II.

Le texte que je donne ici est tiré d'un manuscrit de la Bibliothèque-Musée d'Alger n. 1103, haut. 25 centim., largeur

---

n'est pas nommé. Sur la légende de Khidhr et le rapport qui existe entre son nom et le dieu babylonien Ḥasisatra (Xisouthros) cf. Lenormant, *Les origines de l'histoire* t. I, Paris 1880, in 12, p. 339: *Le déluge et l'épopée babylonienne* (*Les premières civilisations*, Paris 1874, 2 vol. in 12, t. II) p. 31-47; Smith-Delitzsch, *Die chaldäische Genesis* p. 221-239; Clermont-Ganneau, *Horus et S. Georges*, Paris 1877, in 8° p. 30-39; Guyard dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1880, p. 344.

[1] Radloff, *Proben der Sprache der türkischen Stämme Südsibiriens* p. 303; *L'enfant et le roi des génies* (R. Basset, p. 65-66); *Leyenda de Temim addar* (Robles, p. 120).

[2] *Second voyage d'Abou 'l Faouaris* p. 232-233; *Leyenda de Temim addar* (Robles, p. 120-122); Mas'oudi, *Prairies d'or* t. IV, ch. LXII, p. 27-29; Yaqout, *Mo'djem 'l Boldân* t. II, p. 934; Qazouini, *'Adjaib el Makhlouqât* p. 119; Ed Demiri, *Ḥaïat el Ḥaïouân* t. I, p. 220-221; Ed Dimichqi, *Cosmographie* p. 149. Il n'en reste qu'un souvenir dans le conte berbère *L'enfant et le roi des génies* (R. Basset, p. 65). Les questions de l'Antechrist à Temim ed Dâri ont leurs parallèles dans les interrogations posées par divers personnages sur l'apparition des signes qui annoncent leur retour sur la terre: on connait les légendes relatives aux empereurs Othon et Frédéric Barberousse (cf. Sommer, *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thuringen*, Halle 1846, in 12, p. 151-5; Liebrecht, *Zur Volkskunde, Sicilianische Sagen*, Heilbronn 1879, in 8°, p. 92; Gelbhaus, *Ueber Stoffe altdeutscher Poesie*, Berlin s. d. (1886), in-8°, p. 1-10: *Die Sage vom Kyffhäuser*).

[3] *Leyenda de Temim addar* (Robles, p. 122).

[4] *Leyenda de Temim addar* (Robles, p. 122, 123).

[5] *Second voyage d'Abou 'l Faouaris* p. 235; *Leyenda de Temim addar* (Robles, p. 124-125). Dans le conte Kabyle de *L'enfant et le roi des génies* (R. Basset, p. 66) il n'est question que d'un seul nuage.

18 centim. Il est écrit sur papier de fil, et relié en peau à l'orientale. Il se divise en deux parties d'écritures différentes.

1° 5 folios blancs.

100 folios renfermant le خريدة العجائب d'Ibn el Ouardi. 24 lignes à la page.

Fol. 101-103. Prières et invocations, d'écriture plus récente.

Les folios 104-106 sont en blanc.

À partir du fol. 107 commencent divers récits d'une main différente (16 lignes à la page, écriture maghrebine peu élégante, mais lisible).

Fol. 107-108. حكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. Anecdote sur le Prophète.

Fol. 108-110. حكاية ايضا عن رسول الله. Autre anecdote sur le Prophète.

Fol. 110-113. قصة الجمل والغزالة وما جرى لها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم. Histoire du chameau et de la gazelle et de ce qui leur arriva avec le Prophète.

Fol. 113-115. حكاية عجيبة. Histoire merveilleuse.

Fol. 115-118. قصة وفاة رسول الله صلعم. Récit de la mort du Prophète.

Fol. 118-128. هاذه قصة تميم الدار (sic) وما رءا فى دنيا من العجائب والغرائب فى جزاير البحر المحيط. Histoire de Temim ed Dâri, ce qu'il vit en fait de merveilles et de choses étranges dans les îles de l'Océan.

Fol. 128-149. غزوة حصن الغراب وكيف فتحوه اصحاب رسول الله صلعم. Expédition de Ḥisn el Ghorâb et sa conquête par les compagnons du Prophète.

Fol. 149-154. هذه قصة الحجاج ابن يوسف وما اتفق له مع الصبى رضى الله عنه. Histoire d'El Haddjâdj ben Yousof et ce qui lui arriva avec le jeune homme.

Fol. 154-156. حكاية عجيبة وفايدة غريبة. Anecdote merveilleuse.

Fol. 156-166. غزوة قصر الذهب مع الثعبان والامام على رضى الله عنه. Expédition du Château d'or et (combat) du dragon et de l'imâm 'Ali.

Fol. 166-167 (sans titre arabe). Rencontre d'un mort et maximes.

Fol. 167-172. قصة تبع الاول ابن حمير وما اتفق له مع اهل مكه (ms. المكة) حين وافقه وزيره على هدمها ثم رجع عن ذلك الامر. Histoire du premier Tobb'a fils de Ḥimyar et ce qui lui arriva avec les gens de la Mekke, lorsque son vizir s'accorda avec lui pour la destruction de cette ville et comment il y renonça [1].

Fol. 172-177. هذه قصة ارم ذات العماد التى بناها شداد ابن عاد وحرمها الله عليه ان لا يدخلها ابدا. Histoire d'Irem aux colonnes, bâti par Cheddâd ben 'Âd et comment Dieu lui en interdit l'entrée à jamais.

Fol. 177-180. قصة على ابن ابى طالب رضى الله عنه وما اتفق له مع عبد الرحمن ابن ملجم الجمه الله بلجام من النار. Histoire de 'Ali b. Abou Ṭaleb et ce qui lui arriva avec 'Abd er Raḥmân ben Moldjem.

Fol. 180-184. حديث قتل الحسن ابن على ابن ابى طالب رضى الله عنه. Récit de l'assassinat d'El Ḥasan fils de 'Ali ben Abou Ṭaleb.

Fol. 184-188. حديث الرجل العاشق مع الجارية [وهو] املح الناس وجها والجارية (ms. جارية) لهارون الرشيد امير المومنين. Histoire de l'amoureux et de la jeune femme: il avait la plus belle figure du monde et la jeune femme appartenait à Haroun er Rachid, commandeur des croyants.

Fol. 188-192. قصة العصفور مع الفخة وما جرى بينهما Histoire du moineau et du filet et de ce qui se passa entre eux.

Fol. 192-196. قصة اويس القرنى رضى الله عنه مع اصحاب رسول الله. Histoire d'Ouaïs fils d'El Mozni avec les compagnons du Prophète.

Fol. 197-213. هذه قصة اصحاب الكهف وما جرى لهم مع الكافر دقيوس لعنه الله. Histoire des gens de la caverne (les sept Dormants) et de ce qui leur arriva avec l'infidèle Daqious.

---

[1] Cette légende, ainsi que celle d'Irem aux colonnes (fol. 172-177) et celle des Sept Dormants (fol. 197-213) a été récemment publiée par Mlle Fl. Groff, d'après ce même manuscrit, sous le titre de التحفة السنية فى نوادر العربية. Alger 1891, in 8°.

Fol. 213-219. (Ces récits sont empruntés au *Kharidat el 'Adjaib* d'Ibn el Ouardi) ذكر خروج القحطانى. Récit de la sortie d'El Qaḥṭâni.

ذكر فتح القسطنطنية. Récit de la conquête de Constantinople.

ذكر خروج الدجال. Récit de la sortie de l'Antechrist.

ذكر نزول عيسى ابن مريم. Récit de la descente de Jésus, fils de Marie.

ذكر طلوع الشمس مغربها. Comment le soleil se lèvera à l'Occident.

ذكر خروج الدابة. Récit de la sortie de la Bête (de l'Apocalypse).

ذكر خروج ياجوج وماجوج. Récit de la sortie de Yâdjoudj et Mâdjoudj (Gog et Magog).

Cette seconde partie du manuscrit a été copiée par El Moṣṭafa ben El Ḥabib ben El Tohâmi ben El 'Aouni ben 'Abd el Qâder ben El Mokhtâr (f. 219).

Une note d'une autre écriture (fol. 219) mentionne une éclipse de lune à Alger le 14 de djoumada premier 1260 hég., et une autre le 14 de rebi' second 1265 hég.

Fol. 220-221. Comput des années, mois, etc. (écriture différente).

6 folios blancs non paginés.

III.

هذه قصة تميم الدارى [a] وما رأى [b] فى دنيا من العجائب فى جزائر البحر المحيط

حدثنا ابو امامة الباهلى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال كان تميم الدارى من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان من الذين هاجروا معه من مكة الى المدينة وكان بمكة قبائل كثيرة

[a]) Dans tout le cours du récit, ce personnage est appelé تميم الدار pour تميم الدارى. J'ai rétabli partout la vraie leçon. — [b]) Ms. رءا.

من العرب كل واحد منهم يكنى بقبيلته فيقال فلان قرشى وفلان مخزومى وفلان عدوى قال ابن عباس رضى الله عنه كان ما *كان f. 119.
فى كتاب الله من قوله تعالى يا ايها الناس فهم اهل مكة لقوله تعالى يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعاربوا وكان ما كان فى كتاب الله تعالى يا ايها الذين آمنوا فهم اهل المدينة قال وهو صلى الله عليه وسلم يحدثنا باخبار السموات والارض واخبار الانبياء والمرسلين قبله والصالحين وقال فى اخر قوله من اصاب منكم ما يصيب الرجل (من) اهله فليغتسل ثم يعود الى فراشه فان لم يقدر على مس الماء فليتوضى كما يتوضى للصلاة ولا يبت جنبا وقال عليه السلام ما من رجل اغتسل من الجنابة الا كتب الله له بكل شعرة على جسده مأية حسنة ومحا عنه مأية سيئة ومن مات له ثلاثة من الاولاد كانوا له يوم القيامة حجابا من النار وقال عليه السلام امتى امة مرحومة ليس عليها عذاب فى الاخرة وانما عذابها فى الدنيا بالمحن والمصائب قال صاحب الحديث بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم مع على ابن ابى طالب رضى الله عنه اذ دخل تميم الدارى فنظر اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وبكا بكا شديدا فقال على رضى الله عنه ما الذى ابكاك يا رسول الله لا ابكا الله عينا فقال له صلى الله عليه وسلم ان هذا الرجل تميم الدارى سيصيبه من بعدى امر عظيم ويرا عجائب كثيرة فى جزائر البحر المحيط ثم اخبره بما اخبره به جبريل عن رب العالمين قال مالك رحمه الله ينبغى لمن اصاب اهله ان يغتسل فان لم يقدر على الغسل فليتوضى كما يتوضى للصلاة قال صاحب الحديث فاصاب تميم الدارى اهله ذات ليلة وقام ليغتسل امتثالا لقول النبى صلى الله عليه وسلم فلما خرج من بيته وزوجته تلاعبه وتمازحه [a] وتقول يا عمار الدار خذوا [b] تميم الدارى وكانت تلك الليلة باردة مظلمة فيها رعد وبرق

---

a) Ms. تمازجه. — b) خذدوا.

وريح قال صاحب الحديث فلما اغتسل ولبس ثيابه فاذا بعفريت
من الجن اسود قد نزل عليه شنيع الخلقة له قرون كقرون الثور
العظيم فلما نظر اليه تميم الدارى دهش وخرج من عقله ولم يقدر
على الكلام فاختطفه ذالك العفريت وطار به فى الهواء مقدار سبعين
سنة ورماه فى جزيرة من جزائر البحر المحيط وذلك فى نصف ليل [a]
قال صاحب الحديث فلما غاب عن زوجته خرجت فى اثره فلم
تلتمسه فى الدار وتنظر يمينا وشمالا ونظرت الى الباب فوجدته
مغلوقا فقالت ياليت شعرى اين ذهب بعلى ثم باتت تلك الليلة
ساهرة العين حتى اصبح الله بخير الصباح قال صاحب الحديث
*فاخبرت الجارية اهلها واهله وكانت بنت عمه ومن اقاربه f. 120.
فتعجبوا من ذالك فبقيت محزونة عليه وكانوا يسئلون عنه كل
من اتى من البلدان الى المدينة فلم يجدوا له خبرا ولا وقعوا
له على اثر فمكثت زوجته مدة عام كامل وهى تسئل عنه فلم
تجد من يخبرها قال صاحب الحديث فاقبلت الى امير المومنين
عمر بن [b] الخطاب رضى الله عنه فقالت له يا امير المومنين بعلى
تميم الدارى فقد وغاب عنى منذ عام كامل اتامرنى بالزواج يرحمك
الله قال لها اصبرى سنة اخرى لعله ياتى او يسمع له خبر قال
صاحب الحديث فلم تزل سنة بعد سنة حتى استكملت سبعة
اعوام فلما تمت سبعة اعوام اقبلت الى عمر بن الخطاب رضى الله
عنه وقالت يا امير المومنين مرنى [c] بالزواج يرحمك الله فقد
ادركتنى اليه الحاجة وخشيت على نفسى العناة [d] قال صاحب
الحديث وكانت امرة ذات حسن وجمال وقد واعتدال وبهاء وكمال
قال فعطف عليها عمر رضى الله عنه وقال لها ارجعى الى منزلك
واعتدى عدة الوفات (sic) قال صاحب الحديث فلما انصرفت واعتدت
باربعة اشهر وعشرة واتت اليه ثانيا وقالت يا امير المومنين قد

a) Ms. اليل. Le copiste écrit toujours اليل pour الليل. — b) Ms. ابن et de même partout. — c) Ms. امرنى. — d) Ms. العنة.

تمت عدتى انظر فى امرى يرحمك الله ثم نظر عمر رضى الله عنه
وقال يا قوم من يتزوج منكم هاذه الجارية فانى قد اجتهدت فى امر
زوجها الغائب عنها قال صاحب الحديث فوقف رجل من بنى عذرة
فقال انا اتزوجها يا امير المومنين فتزوجها منه بفريضة الله وسنة
رسوله صلى الله عليه وسلم ثم انطلق كل واحد منهم الى اهلـــه
حاله فلما جن الليل اقبل الرجل الى منزلها وقد استعملت طعاما
فوضعته بين يديه وخرجت الى بعض حوائجها فـــاذا بزوجها
الاول قد نزل من السماء فى وسط الدار قال صاحب الحديث فلما
نظرت اليه زوجته فزعت فزعا[a] شديدا فقالت له من انت يا هاذا
ومن ادخلك دارى فى هاذا الوقت فقال لها انا تميم الدارى زوجك
وانت زوجتى قال فعرفت كلامه وانكرت شخصه لما كان به مــن
البين[b] فلما سمع الرجل كلامه ادركته الغيرة فخرج اليه وقال من انت
يا هاذا ومن ادخلك دارى فقال له تميم الدارى الدار دارى والزوجة
زوجتى فقال له الرجل كذبت واين تميم الدارى فقد غاب منذ
سبعة اعوام وانما انت سارق وان لم تخرج ليكونن بينى وبينك
امر لا يعلمه الا الله وتلقى منى شدة لا تطيق عليها فقال تميم
الدارى الدار دارى والمرأة زوجتى قال صاحب *الحديث فارادا القتال f. 121.
بينهما واشتد النزاع والقتال والصياح واجتمع الناس من كل مكان
فلما رأت المرأة ذالك منهما قالت يا قوم سالتكما بالله العظيم الا (ما)
بتما فى بيت واحدة وانا ابيت فى بيت اخرى حتى يصبح الله
بخير الصباح فاذا كان من الغد ان شـــاء الله نسيـــر الى اميـــر
المومنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه يحكم بيننا قال صاحب
الحديث فوقفاها على ذالك وباتا فى بيت واحدة وباتت المرأة فى بيت
اخرى حتى اصبح الله بخير الصباح فتوجهوا جميعا الى عمر بن الخطاب
رضى الله عنه وجلسوا بين يديه فتكلم الرجل الثانى وقال يا امير
المومنين ســـل هاذا من ادخله دارى وكشف عن اهلى ونظر اليه

---

a) Ms. فرعا. — b) Ms. النبين.

عمر وقال له اجب خصيمك يا هاذا من انت وكيف فعلت هاذا
وما جرى عليك فقال له يا امير المومنين اما تعرفنى انا تميم الدارى قال
صاحب الحديث وكان عمر اعرف الناس به ولاكنه انكره لما كان به من
الدهور فقال عمر يا عجبا يغيب احدكم سبعة اعوام ولا يسمع له خبر
فقال له تميم الدارى لا تعجل علينا يا امير المومنين واسمع منى
مقالتى وما جرى علىّ فان امرى عظيم وخبرى شنيع فقال له عمر
رضى الله عنه تكلم قال صاحب الحديث فشاع خبره فى المدينة كلها
وفشى خبره عند الناس وعند اهله واتى الناس من كل جانب ومكان
يسمعون ما يقول لامير المومنين قال بينما انا ذات يوم عند
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يحدثنا باخبار السموات
والارض واخبار الانبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام اذ قال
فى اخر حديثه من اصاب منكم ما يصيب الرجل من زوجته
فليغتسل ولا يبيت جنبا فاصبت تلك الليلة زوجتى فقمت
لاغتسل امتثالا لقول النبى صلى الله عليه وسلم فخرجت من
بيتى وكانت زوجتى هاذه تلاعبنى وتمازحنى [a] فقالت عند خروجى
من منزلى خذوه يا عمار الدار فلما اغتسلت ولبست ثوبى فاذا
بعفريت اسود قد نزل علىّ فاختطفنى وطار بى فى الهوا حتى
سمعت هبوب الرياح مثل الرعد القاصف ثم رمانى فى جزيرة من
جزائر البحر المحيط مسيرة سبعين سنة وذلك يا امير المومنين
مقدار نصف ليل [b] فلما استيقظت [c] فاذا انا بقوم اقبح الوجوه
ووجوههم كوجوه الكلاب واخرون مثل وجوه القردة واخرون مثل
وجوه الخنازير وهم يتعممون [d] بالحناش فكنت اذا ذكرت الله تعالى
f. 122. عذبونى واذا صليت يرمونى فى النار *وكنت اسيرا بينهم مدة عامين
وكنت فى اشر حال وكربة ليس منها زوال فلما كان ذات يوم من
الايام اذ نزل عليهم عسكر من الجن المومن وقاتلوهم قتالا شديدا
وحاصروهم وكنت اسمع فيهم قول لا اله الا الله محمد رسول

[a] Ms. تمازجنى. — [b] Ms. اليل. — [c] Ms. استيقضت. — [d] Ms. يتعمون.

الله صلى الله عليه وسلم فقاتلوا اهل الجزيرة وسبوا نساءهم واخذوا اموالهم وخربوا ديارهم وقتلوا من قتلوا واسروا من اسروا [a] وكنت من جملة الاسارى من القوم ورجع القوم الى منازلهم وقالوا لى يا ادمى من اين جيت ومن صيرك فى ايدى الطغاة الكفرة فاخبرتهم بقصتى من اولها الى اخرها وقلت لهم انا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وحملونى الى اميرهم فاخبروه بقصتى من اولها الى اخرها فشفق لحالى وانسونى من كلامهم الطيب ونادى فى قومه فاقبلوا باجمعهم اليه وقالوا له ما تريد يا امير المومنين فقال لهم نريد منكم من يبلغ هاذا الادمى الى اهله فقام اليه عفريت فقال انا احمله فى سبع ساعات من النهار فقال له انت تبلغه ان شاء الله فعطف على ذالك العفريت فصعدت على ظهره ثم ان الملك علمنى اية اقرأها [b] اذا صعدت عليه وامرنى ان لا اذكر الله تعالى على ظهره لانه كافر وهو فى طاعتى ثم صعدت على ظهره فطار فى الهواء حتى الى السماء الدنيا فسمعت تهليل الملائكة وتكبيرهم وسمعت قاريا يقرأ والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا ان الهكم الواحد رب السماوات والارض وما بينهما ورب المشارق انا زينا السما الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد فلما سمعت ذالك يا امير المومنين ارتعدت فرائصى [c] وخفت فذكرت الله تعالى وقرأت قل هو الله احد ثلاث مرات فنظرت الى العفريت الذى انا راكب على ظهره يذوب تحتى كما يذوب الرصاص اذا القى فى النار فسقطت من عليه فاذا انا نازل من الهواء فسمعت قائلا يقول ايتها الريح الطيبة خذيه وانزلى به قليلا قليلا فنزلت يا امير المومنين فى جزيرة كبرا [d] من التى جئت منها وانا جسدى دون الريح فبقيت مدة من خمسة ايام لا ندرى اين انا من الدنيا فلما كان بعد ذلك قمت ومشيت فى تلك الجزيرة مدة من ثلاثة اشهر ثم اشرفت بعد ذلك على جبال عالية

---

a) Ms. سروا. — b) Ms. اقروها. — c) Ms. فرائسى. — d) Ms. اكبر.

وعلى كل جبل حصن من الحصون ابيض من الثلج فاسرعت اليها
فاذا هى خالية ليس فيها احد من خلق الله تعالى ورايت الانهار
تجرى من تحتها حتى بلغوا الى البحر فمشيت فى تلك الارض
مدة *من ثلاثة اشهر فاذا انا بارض كافورية فائحة التراب كثيرة f. 123.
الاعشاب والانهار تخرقها واشتبكت الاشجار على تلك الانهار
فمشيت مدة من ثلاثة اشهر اخر فلم ارفيها انسا واحدا اسله
فبينما انا امشى ذات يوم اذ انا بمدينة بيضاء لم ير الراءون
مثلها فقلت الله اكبر هاذه مدينة لا بد من سكانها وعامر يعمرها
فلما بلغت اليها فاذا هى لا داخل فيها ولا خارج منها وفيها مأية
الف قصر عالية فى الهواء وابواب تلك المدينة من الذهب والفضة
مرصعة بالدر واليقوت ولها ثمانية ابواب ما بين الباب والباب
ثمانون فرسخا وفيها سبعة الاف برج من ياقوتة بيضا مثل الشمس
ثم دخلت فيها فاذا بجميع قصورها وابوابها وبيوتها من الذهب
والفضة وفيها اربعة انهار من ماء جارية فى ازقتها وكثرة اشجارها
النخل والرمان فلما نظرت الى ذالك يا امير المومنين تعجبت
منها وقال لى شىء منها فى النوم وانا نائم تحت شجرة من
اشجارها قال لى هاتف اخرج منها سالما وتفكر فى امر نفسك
فخرجت منها وكنت امشى فى ازقتها وانا متعجب فى بنيانها
وقلت يا ليت شعرى ما اشبه هاذه بصفة الجنة التى ذكر الله فى
كتابه العزيز ثم خرجت منها وانا متعجب بعد ان مكثت فيها
عشرة ايام لم ار فيها احدا من الخلق فخرجت منها ومشيت فى
تلك الارض مدة من خمسة ايام بلياليها فاذا انا برجل على جبل من
تلك الجبال وهو يصلى فقلت يا ليت شعرى من اين اقبل هاذا
الرجل فى هاذه الارض ولعله مفقود مثلى ثم صعدت اليه فدنوت
منه وسلمت عليه وجلست انظر لفراغه من الصلاة فكان ذالك
يصلى الى الليل فبقيت عنده خمسة ايام وهو على حاله لم ينظر الى
ولا فتر عن صلاته ساعة واحدة ثم نزلت من عنده وانا اقول يا ليت
شعرى من اى امة هو هاذا الرجل فكنت امشى مدة من ستة

اشهر بلياليهن[a] فاذا انا بقصر عظيم من الذهب والفضة وله ابواب
مرصعة بالدر واليافوت فدخلت فيه يا امير المومنين فاذا انا
برجال عليهم ثياب خضر وعمائم خضر وبايديهم السيوف والرماح
وفى ابدانهم جراحات يشعب دماوهم لونه كلون الدم ورائحته
كرائحة المسك الاذفر ثم رايت صبيانا صغارا[b] فى مقاصير من
اللولو والياقوت *ثم خرجت من عندهم وانا متعجب من ذالك f. 124.
فبينما انا سائر[c] اذ انا بفارسين راكبين وعليهما ثياب الحرير
والديباج كانّ الشمس تطلع من خلال وجوههما فلما قربت
منهما[d] سلمت عليهما[e] فردا[f] على السلام فقالا[g] لى من انت يا
هاذا الرجل المفقود من اهله فقلت لهما[h] نعم فقالا[i] لى يا هاذا
لقد رايت عجبا ولاكن سر امامك ستجد هناك من يرشدك ان
شاء الله تعالى فمشيت يومى ذالك فاذا انا بروضة بيضاء وفيها
شيخ كبير وعليه ثياب بيض وعليه عمامة بيضاء وهو قائم يصلى
فدنوت منه وسلمت عليه فاعجل فى صلاته ورد على السلام وقال
لى من انت يا هاذا الرجل امفقود[k] من اهله فقلت له نعم فقال
لى يا هاذا لقد رايت عجبا ثم اعطانى تمرا فاكلته وكنت محتاجا
الى الطعام فلما اكلت وشربت وعطف على فقلت له يا سيدى هل
لك علم بهاذه المدينة التى رأيت(ها) فى هاذه الارض مبنية بالذهب
والفضة وليس فيها احد من خلق الله تعالى فقال لى هى ارم
ذات العماد التى بناها شداد ابن عاد فقلت له يا سيدى وكم بقاء
فى بنيانها فقال لى ثلاثة مأية سنة وستين سنة لانه وجد فى
الكتاب صفة الجنة فاستعمل مثلها فى الدنيا ليسكنها فلما تم[l]
بنيانها تجهز اليها مع خاصة قومه وجميع الحصون التى رأي(تها)
لقواده وعماله ورجاله فلما قرب منها بعث الله عليهم صاعقة فمات
هو وجنوده ولم يدخلها احد منهم وكان عمره الف سنة وركب

---

[a]) Ms. بليالهن. — [b]) Ms. ضغارا. — [c]) Ms نسير. — [d]) Ms. منهم. — [e]) Ms. عليهم. — [f]) Ms. فردوا. — [g]) Ms. فقالوا. — [h]) Ms. لهم. — [i]) Ms. فقالوا. — [k]) Ms. المفقود. — [l]) Ms. ثم.

الف جواد وافتض الف بكر قد ملك الدنيا باجمعها ولا بد لتلك
المدينة ان يسكنها طائفة من هاذه الامة فقلت له يا سيدى
ومن هاذا الرجل الذى رأيت(ه) على جبل من تلك الجبال يعبد
الله تعالى قال ذالك من بقية الحواريين الذين كانوا مع عيسى عليه
السلام فان الله تعالى اعطاه القوة الى اخر الدنيا فقلت له وما
القصر الذى رأيت(ه) بعده قال لى ذالك قصر المومنيين الذين
ماتوا صغارا فقلت له يا سيدى ورأيت فارسين راكبين وبايديهما
قضبان من نور فقال لى ذالك جبرئيل *وميكائيل [a] عليهما السلام f. 125.
بعثهما الله اليك ليدلاك [b] على الطريق قال فقلت له ومن انت
يا سيدى يرحمك الله فقال لى انا الياس عليه السلام ثم قال لى
سر امامك فانك ستجد من يرشدك على الطريق ان شاء الله تعالى
ثم ودعته وقال لى لا تفارق البحر وان هاذه الجبال ليس فيها احد
من خلق الله تعالى قال فمشيت مع ساحل البحر وكنت اعيش
من اوراق الشجر فلما كان بعد ذالك اذا انا بسفينة فى وسط البحر
فكنت اشير اليها واصيح عليهم حتى خرجوا الى فى زورق وحملونى
فى المركب فاذا انا بقوم لا يفقهون [c] كلامى ولا يعرفون ما اقول
فوجدت فيهم شيخا كبيرا وبيده كتاب يقراه وهو صحف موسى
وابراهيم عليهما [d] السلام وقد فهم كلام العرب فسلمت عليه [e]
فرد على السلام وقال [f] لى من انت يا هاذا ومن اى امة فاخبرته [g]
بقصتى من اولها الى اخرها وقال [h] لى يا هاذا لقد رأيت عجبا عظيما
وقد سمعنا بذكر محمد صلى الله عليه وسلم فى كتابنا ومن اجله
خلق الله تعالى جميع الاشياء فطوبى لامته ولو لا قطع السبيل
الى ارضنا لزرنا [i] قبره الا ان ارضنا بعيدة ثم اخبر اصحابه بلسانهم
فجعلوا يبكون وينظرون الى وشفقوا من حالى وانسونى من ازوادهم
وحفظونى واكرموا مثواى غاية الاكرام فحمدت الله تعالى

---

a) Ms. مكيايل. — b) Ms. ليدلوك. — c) Ms. لا يفقهوا كلاما. — d) Ms. عليهم. — e) Ms. عليهم فردوا. — f) Ms. فقالوا. — g) Ms. فاخبرتهم. — h) Ms. وقالوا. — i) Ms. لرزقنا.

وشكرته وبقيت معهم مدة من ستة اشهر بلياليها [a] ونحن فى كبد
الشمس المشرق ولا نرا الا السماء والارض فقلت لهم من اى امة
انتم فقالوا لى نحن من ذرية يافث [b] بن نــوح عليهما [c] السلام
وبلادنــا فى جزيرة من جزائر البحر المحيط عند طلــوع الشمس
فلما كان بعد ذالك اذ رأيتهم يبكون يودع بعضهم بعضا فقلــت
لهم ما الذى ابكاكم فقالوا لى يا صاحب محمد صلى الله عليه وسلم
انظر امامك فاذا انا بجبال عالية فى الهواء اشد سواد مــن الغراب
فقالوا لى هاذه جبال ما بلغت السفينة اليهم الا هلكت لا محالة
فبينما انا اخاطبهم ويخاطب[و]نى اذ بلغت السفينة الى اول جبل
من تلك الجبال فنطحت فيه فانكسرت فنجا من نجا وهلك من هلك
فوهب الله لى لوحا من تلك السفينة فركبت عليه فلم تزل الامواج
تضعنى وترفعنى وتلاعب بى مدة من خمسة ايام بلياليهم [a] حتى
خرجت الى جزيرة من جزائر البحر اكبر من التى جئت منها وبقيت
مدة من ثلاثة ايام لا ادرى اين انا من الدنيا فلما كان بعد *ذالك f. 126.
فقمت على نفسى وقد اشتد بى الجهد والجوع فكنت امشـــى فى
تلك الجزيرة مدة من خمسة ايام ولم ار فيها احدا من خلق اللـه
تعالى ولا رأيت من يمشى على الارض فلما كان بعد ذلك اذ انــا
بروضة خضراء وفيها شاب عليه ثياب خضر فرايته يصلى فدنوت
منه فسلمت عليه فاوجز لى صلاته ورد على السلام وقال لى يــا
هاذا لقد رأيت عجبا ثم انه اعطانى تمرا فاكلت وشربت وكنــت
محتاجا الى ذالــك ثم قال لى انطلق الى هاذين الجبلين وانظر الى
ما بينهما فانهما جبلان لم يدخلهما احد قبلك ولا بعــدك الى
يوم القيامة قال فانطلقت الى الجبل الاول فاذا انا بجارية محلية
بالحلى والحلل لم ير الراوون مثلها وليس فى الدنيا اجمــل منــها
فسلمت عليها ولم ترد على السلام الا انها اشارت الى بيدها ثم
انصرفت الى الجبــل الثانى فــاذا انا بكهف ومغارة وعلى المغارة

---

[a] Ms. بلياليها. — [b] Ms. يافت. — [c] Ms. عليهم.

كلبة سوداء اذا نبحت نبحوا اجراوها [a] فى جوفها فلما رأيت ذالك فزعت منها واردت الرجوع فسمعت قائلا يقول ايها الانسان ادخل المغارة ولا تخف ترى [b] عجبا فدخلت المغارة فاذا بشيخ اعور وهو راقد على سرير من حجر وهو مغلول مقيد بالحديد فلما سمعنى وحس بى رفع راسه وجلس على قده فقال لى من انت يا هاذا ومن اى امة انت فقلت له انا من امة محمد صلى الله عليه وسلم فلما سمع بذكر محمد صلى الله عليه وسلم انتفخ حتى ملا المغارة وقال لى بعث محمد قلت نعم قال قد قرب الوقت الذى اخرج فيه ولاكن كيف تركت الناس قلت له بخير قال لى يصلون قلت له نعم قال لى ايكذبون قلت له لا ثم صار ينحط قليلا حتى رجع كما كان اول مرة ثم خرجت من عنده الى الجبل الثالث فاذا انا بعجائب لا اقدر على وصفها وانا اقول

اذا شاب الغراب اتيت اهلى وصار القار كاللبن الحليب [c]

فسمعت هاتف(ا) يقول

عسى الكرب الذى امسيت فيه يكون وراءه فرج قريب

ثم رأيت يا امير المومنين فى اصل الجبل الثالث الف مسجد والف رابطة وفيها خلق يعبدون الله تعالى لباسهم الشعر وهم قائمون يصلون لا يفترون ساعة واحدة لا يكلم بعضهم بعضا ثم رأيت رجلين يعذبان بانواع العذاب وهم فى بحر معلقان من شعورهما والنار من فوقهما ومن تحتهما ثم رجعت الى الشاب
*فقلت له يا سيدى من الجارية قال هى الدنيا وقلت له ومن f. 127.
الرجل الاعور الذى رأيت(ه) فى الجبل الاول فقال لى ذالك الدجال الذى يخرج فى اخر الزمان ولا يخرج الا على اشرار الخلق ولاكن له علامات عندى وذالك اذا ضيعوا الصلاة ومنعوا الزكوة ويكثر

---

a) Ms. اجراها. — b) Ms. ترا. — c) Allusion au proverbe دون هذا شيب الغراب. On dit aussi دونه بيض الانوق. Cf. El Meïdâni, *Proverbes*, éd. de Boulaq, 2 vol. in 4°, 1283 hég., t. I, p. 231; Freytag, *Arabum proverbia*, Bonn 1838, 3 vol. in 8°, t. I, p. 472.

الكذب والخيانة ويقل الحق ويكثر الباطل ويحلون الحرام ولا يامرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر ويكون الناس فى ذالك الزمان كالبهائم ويقل الحياء [a] ويتجرن [b] النساء بفروجهن وتكثر اولاد الزنى وترفع البركة من الارض وتقل الامانات بين الناس ولا يوقر الابن اباه ويكون الهرج ينتقل من بلد الى بلد وتغلى الاسعار فى جميع البلدان وكذلك الامصار [c] ويسلط الله عليهم عدوهم ويكون فى ذالك الزمان المومن ذليلا والفاسق عزيزا وتجور السلاطين ويكون اصحاب الشرك بايديهم سياط كاذناب البقر لا يرحمون من بكا ولا يسمعون لمن اشتكا فقلت له يا سيدى ومن الرجلان اللذين [d] رأيتهما [e] يعذبان بانواع العذاب قال لى هاروت وماروت اختارا عذاب الدنيا على عذاب الاخرة فقلت له وما هاذا البحر قال لى هاذا بحر الصين الى مطلع الشمس وقد خلق الله سبعة ابحر [f] وسبعة ارضين وسبع سماوات وسبعة ايام ومن ورا تلك الجبال جبل ق (قاف) وهو جبل خلقه الله من زمرد خضراء فاخضرت السماوات والبحار من خضرة ذالك الجبل [g] فقلت له يا سيدى هل من ورايه احد من خلق الله تعالى فقال لى نعم اربعون الف دنيا اكبر واوسع من دنياكم هاذه مقدار اربعين مرة وسكانها الملائكة

---

[a]) Ms. الجياء. — [b]) Ms. ويتجرون. — [c]) Ms. الامطار. — [d]) Ms. الرجال الذين. — [e]) Ms. رايتهم. — [f]) Qazouini en compte huit: l'Océan (بحر المحيط); la mer de Chine (بحر الصين); la mer de l'Inde (بحر الهند); la mer de Perse (بحر فارس); la mer de Qolzoum (بحر القلزم) où se trouve d'après Qazouini l'île de l'Antechrist; la mer de Zendj (بحر الزنج); la mer du Maghreb (بحر المغرب); la mer des Khazars (بحر الخزر): *Kosmographie*, éd. Wüstenfeld, 1re partie *'Adjdib el Makhlouqât*, Goettingen 1848, in 8°, p. 104-129. Yaqout (*Mo'djem el Boldân* éd. Wüstenfeld, t. I, Leipzig 1866, in 8°, p. 499-505) compte neuf mers: il ajoute le Pont Euxin (بحر بنطس) et la mer de Toulyah (بحر تولية) et supprime la mer de Chine. — [g]) Cf. la même idée dans le *Mo'djem* de Yaqout, t. IV, Leipzig 1869, in 8°, p. 18.

وقد امروا بالصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم وقد خلق الله تعالى منها فى البحر ستة امة والف امة وفى البر اربعمأية وجميع ما خلق الله فى البر فهو فى البحر مثله وقد خلق الله عند مطلع الشمس مدينة يقال لها جابرصا ولها مأية الف باب يخرج من كل باب كل ليلة الف رجل ولا تبلغهم الدولة الى يوم القيامة وهم خلق لم يعلم عددهم الا الله سبحانه ولولا ضجيجهم لسمع الناس حس الشمس حين تطلع على محجلتها وكذالك فى المغرب مدينة يقال لها جابلقا [a] مثل هاذه ومن وراء تلك المدينة خلق لا يعلم عددهم الا الله سبحانه قال يا امير المومنين بينما انا
f. 128. اخاطبه ويخاطبنى اذ اقبلت سحابة سوداء مظلمة *عليها ملائكة بالسخط والزلزلة والبرق الخاطف والرعد القاصف فقالت السحابة السلام عليك يا ولى الله هل لك من حاجة فقال لها اين تسيرى قالت الى بلد ياكلون رزق الله ويعبدون غيره ارسلنى الله اليهم بالعذاب والسخط والزلزلة فقال سيرى حيث امرك ربك قال فبينما نحن كذالك فاذا بسحابة بيضاء وعليها ملائكة الرحمة بالتهليل والتقديس والتكبير فقالت السلام عليك يا ولى الله تعالى هل لك من حاجة فقال لها الى اين تسيرى فقالت له الى بلد امة محمد صلى الله عليه وسلم ارسلنى الله اليهم بالرحمة والرافة فقال لها هل لك ان تبلغى هاذا الرجل الى اهله فقالت له السمع والطاعة لله ثم لك يا ولى الله فنزلت السحابة حتى صارت كمائدة فى الارض فقال لى اصعد عليها فقلت له يا سيدى من انت الذى من الله على بك فقال لى انا الخضر فبلغ الصحابة منى السلام رضى الله عنهم ثم صعدت على السحابة وادركتنى سنة فلم افق وانا فى منزلى وهاذا ما كان من قصتى قال فعند ذالك

[a]) Cf. sur les deux villes imaginaires, l'une à l'extrémité de l'Orient, l'autre à celle de l'Occident Yaqout, *Mo'djem* t. II, Leipzig 1867, in 8°, p. 2, s. v[is] جَابَرْسُ et جَابَلْقُ.

كبر عمر رضى الله عنه وقال هاذا كلام ما سمعته قط ثم قال لعلى ابن ابى طالب رضى الله عنه يا ابا الحسن احكم بين هولاء القــوم فقال على ابن ابى طالب رضى الله عنه صدق تميم الدارى فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخبرنا بقصته ولاكن قولوا للمرأة ايهما تختارين فاختارت المرأة زوجها الاول تميم الدارى وانصرف الرجــل العذرى الى مكانه وسار تميم الدارى مع زوجته وهاذا ما بلغنا من قصته والحمد لله رب العالمين

René Basset.

PROVERBI, STROFE E FAVOLE ABISSINE

Se io posso offrire agli studiosi delle cose abissine una raccolta originale di proverbi e sentenze, di strofe e di favole popolari, che, per quanto sappia, difficilmente troverebbero altrove, lo debbo innanzi tutto alla presenza in Roma e all'amicizia del valentissimo *dabtarā* KEFLA GHIORGHIS. Dalla viva sua voce ho raccolto quasi tutti questi testi, e da lui altresì ho avuto moltissimi schiarimenti di parole e di cose, senza i quali quei testi sarebbero spesso rimasti oscuri e talvolta inintelligibili. A questo mio onorato e caro amico porgo quì i più vivi ringraziamenti.

Ne'proverbi alla traduzione italiana non ho aggiunto (chè mi sembrava lontano dal mio proposito) il confronto con altri proverbi orientali ed occidentali, sebbene a ciò fare spesso si presentasse l'occasione, ma non ho omesso gli schiarimenti che mi parevano confacenti alla retta intelligenza del testo abissino. Accanto all'amariña (sono in questa lingua pressochè tutti i testi che pubblico) ho segnato, salvo che nelle favole, la pronuncia: e su tal proposito ricordo che la vocale del 1° ordine, o *a* breve (eccettuato colle spiranti gutturali), non ha il suono chiaro del nostro *a*, e si avvicina a quello dell'*e*, ma or più or meno distintamente, sopratutto se l'*a* abbia l'accento principale o secondario; così p. es. l'*a* di ጠጅ፡, il primo *a* di የ ሰም, suonano al nostro orecchio quasi come un *e* aperto, più distintamente che l'*a* di ነገር o il primo *a* dei verbi, come

ሰበረ *sábbarà*; questo *a* che suona come il nostro *e* aperto è trascritto con *a*; avverto inoltre che *š* è trascrizione di *sc* come suona in *sciame*, *č* e *ğ* sono trascrizione di *c* e *g* come suonano in *cece*, *giardino*, e che *g* anche avanti *e* ed *i* conserva il suono di *gh* (*ghe*, *ghi*).

1. **ሁለት ፡ ባላ ፡ ትከል ፡ አንዱ ፡ ቢነቀል ፡ ካንዱ ፡ ተንጠልጠል** (*húlat bāllā tekál andu binnáqqal kandū tanṭálṭal*).

« Pianta due forcine; se l'una venga sradicata, appendi *gli abiti ecc.* all'altra ».

Sii previdente e ben preparato, affinchè venendoti a mancare alcuna cosa, tu abbia come facilmente rimediare. **ባላ** *palo biforcuto, forcina,* propr. il punto dove si uniscono due rami di un albero, formando un seno.

2. **ላንድ ፡ ብርቱ ፡ ሁለት ፡ መድኃኒቱ** (*lānd bertú húlat madḫānitú*).

« Contro uno forte il rimedio è due ».

Per vincere un uomo forte è mestieri essere in due persone; poichè, come dicevano i greci, *πρὸς δύο οὐδὲ Ἡρακλῆς*.

3. **ላዋቂ ፡** (ovv. **ለብልህ**) **አይነግሩ ፡ ላንበሳ ፡ አይመትሩ** (*lāwwāqī* (o *labilih*) *ainágru lānbasā aimátru*).

« Non si parla (*non si deve parlare*) *dando tutte le spiegazioni*, alla persona istruita (ovv. all'intelligente), e non si taglia (*non si deve tagliare*) a pezzi *la carne* al leone ».

È inutile far tante spiegazioni all'uomo istruito, che intende tutto da poche parole, come è inutile tagliuzzar la carne al leone, che la sbrana e stritola in un momento. **አይነግሩ** e **አይመትሩ** sono all'indicativo, per **አይነግሩም** e **አይመትሩም**: l'omissione dell'enclitica **—ም** nel verbo negativo è frequentissima nei proverbi. Questo proverbio occorre in una delle leggende della pittura scioana riprodotta dal Cecchi [1]. Io dissi brevemente di quella leggenda nel *Bollettino della Società Geografica Italiana* del 1886 (pag. 797) e sospettai che

[1] *Da Zeila alle frontiere del Caffa* I, 550.

contenesse una locuzione proverbiale, ma non seppi spiegarla, ignorando io allora questo proverbio, che il compianto cardinal Massaia aveva tradotto[1] « ora a chi conosce non si parli; il leone non si stuzzichi »[2].

4. ሙልጭ ፡ እንደ ፡ ስብቆ ፡ እንጣጥ ፡ እንደ ፌቆ (*múllič enda sebqó enṭâṭ endā fieqó*).

« Sdrucciolevole come il *sebqó*, saltellante come un' antilope ».

---

[1] Cecchi, op. e luogo cit.

[2] Colgo quest'occasione per avvertire che l'Engeda Kenfu ricordato nella leggenda della menzionata pittura, è realmente il nome di un pittore, come ho appreso dell'on. cónte P. Antonelli. Dal quale seppi altresì che Abbâ Dâñau è il soprannome di battaglia dell'imperatore Menîlek; onde la leggenda n°. 10 ዘከመ ፡ ቀተለ ፡ ንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ምኒልክ ፡ አባ ፡ ዳኘው (interpretata dal Massaia « il Signor Segretario del Re dei Re Menîlek Abba Dagneu ») è da tradurre « come uccise, fece strage, il Re dei Re ecc. ».

Gli abissini hanno molti nomi, oltre il nome di battesimo (የክርስትና, o የጥምቀት ፡ ስም); come il ያባት ፡ ስም p. es. Kâsâ (Kâsâi); il የተቀባይ ፡ ስም o il nome che prende il sovrano quando è unto re, il prete quando è consacrato vescovo ecc. ecc.; un'altra classe di nomi sono i *nomi di battaglia* o የፈረስ ፡ ስም composti con አባ. Così Re Giovanni chiamavasi Abbâ Bizbiz, Hâila Malakot, il padre di Menîlek, Abbâ Dâmṭâu, Sâhla Selâsiê, l'avo di Menîlek, Abbâ gamar gilbiṭ; altri si chiama Abbâ Naggâ ecc. (*bizbiz* è l'imperativo di በዘበዘ, sarebbe quindi come dire « Abbâ: saccheggia! »; *dâmṭau* è l'imperativo di ዳመጠ *stritolare colle mani*, p. es. il cotone per toglierne i semi, *calpestare fortemente*; Abbâ Dâmṭâu risponderebbe ad « Abbâ: calpestalo! »; ገመር è *lo scimmiotto capo*, e figuratamente chi è più grande di statura o ragguardevole degli altri, e *gilbiṭ* è imperativo di ገለበጠ, onde Abbâ gamar gilbiṭ sarebbe « Abbâ: capo: rovescia! »; Abba Naggâ da ነጋ *si è fatto giorno*, sarebbe « Abbâ: si è fatto giorno, *sorgi!* »; Abbâ Dâñau sarebbe: « Abbâ; mettilo in buon ordine! » da ዳኘ *ristabilire il buon ordine*, p. es. in paese conquistato, fra persone che litigano commettendo violenze ecc.).

ሙልጭ significa *sdrucciolevole, lubrico*, come p. es. un bastone liscio e insaponato: ሙልጭ ፡ አለ *esser lubrico*. Il *sebqó* è una erbetta selvatica liscia e sdrucciolosa; si chiama anche *sebqó* un cibo preparato con quest'erbetta; la quale a tal uopo si cuoce prima nell'acqua, e gittata via quest'acqua si aggiunge farina, sale, pepe ecc. con altra acqua calda, e si rimescola tutto insieme. እንጣጥ significa *saltellante*, እንጣጥ ፡ አለ *saltellare*, come fanno p. es. le bestie sul prato (እንጣጥ è la forma più usata nello Scioa; altrove è in uso እንበጥ).

5. ምሰሶ ፡ የመኻከል ፡ (o የማኸል) ዳኛ ፡ የወል *(mesasó yamakʰākkal [yamákkʰal] dāñā yawál)*.

« Il pilastro sta in mezzo, il giudice è comune ».

Come il ምሰሶ (non መሰሶ) pilastro centrale sta nel mezzo, così il giudice deve stare nel mezzo, ed essere uguale per tutti. ማኸል è la forma più usata nello Scioa. ወል (senza radice verbale) significa *comune*; p. es. ይህ ፡ መሬት ፡ የወል ፡ ነው *questo terreno è comune*, cioè non è proprietà privata di alcuno; nello Scioa si usa generalmente in tal senso የጋራ. ወል è sempre preceduto da የ, che solamente si omette dopo preposizioni; p. es.: ይህ ፡ መሬት ፡ በወል ፡ ይቈይ ovv. ለወል ፡ ይሁን *questo terreno resti di proprietà comune*.

6. ምን ፡ ቢኖሩ ፡ ከሞት ፡ አይቀሩ *(men binóru kamót aiqárru)*.

« Per quanto lungamente si stia *in vita*, non si resta dal morire ». Cf. n. 30.

አይቀሩ per አይቀሩም; cf. n. 3.

7. ምን ፡ ቢኖሩ ፡ ከገር ፡ አይቀሩ (*men binóru kágar aiqárru)*.

« Per quanto stiano lontani *i mercanti ecc., alla fine* non restano dal *tornare al loro* paese ».

Per አይቀሩ cf. n. preced.

8. **መከር ፡** (ovv. **ስንዴ**; ovv. **አዝመራ**) **ከልተከተተ ፡ መነኩሴ ፡ ከልሞተ** *(mákar* [ovv. *sindiè, azmarâ*] *kūltakáttata, manâkosiè kūlmóta).*

« La raccolta (ovv. il grano) *non è sicuro* se non è riposto nel granaio, il monaco se non è morto ».

Non si può esser sicuri della raccolta, finchè il grano non sia entro il granaio, e parimenti che il monaco perseveri sempre nella santità, non si può sapere prima della sua morte. Si dice che questo proverbio avesse origine da Abbâ Gêrân, il quale vinto un momento dal demonio, scrisse un simile proverbio sopra una pietra. La morte di Abbâ Gêrân si commemora nel *Senkessār* ai 30 di *Sanié* (6 Luglio) [1].

9. **መዝሙር ፡ በሃሌ ፡ ነገር ፡ በምሳሌ ፡ ጠጅ ፡ በብርሌ** *(mazmūr bahāllié nágar bamᵉsālié ṭaǧ babirillié).*

« Il salmo *è bello, sta bene* coll'alleluia, il discorso cogli esempi, il vino colla bottiglia ».

Ogni cosa deve essere accompagnata da ciò che le conviene.

10. **ሙዙን ፡ ሳላይ ፡ መዘዙን** *(muzún sāl'ái mazazún).*

« Prima di vedere il suo banano, *ho veduto* la sua tribolazione! ».

Il proverbio si dice di chi provi l'amaro di una cosa, prima quasi di gustarne il dolce, che è significato col banano, il cui frutto è assai dolce e gradito. Tale sarebbe p. es., la condizione di una donna che sposi un uomo ricchissimo, il quale tuttavia poco dopo il matrimonio per alcun accidente divenga povero; onde essa è costretta a condurre una vita di stenti, non appena avea cominciato a gustare una vita di comodità e piaceri. **መዘዝ** significa 1) *cosa, incidente malaugurato* che produce odii, liti, una *jurgii causa*; 2) *tribolazione, afflizione.*

11. **መዛዝይ ፡ ለማገር ፡ ጉራጌ ፡ ለነገር** *(mazâzi lamágar gurâgiē lanágar).*

« Il 'mazāzei' per la parete, il guraghese per il parlare ».

---

[1] Zotenberg, *Catalogue des mss. de la Bibl. Nat.* p. 189.

Il መዛገዘይ (non መዛዚ) è un arboscello alto e sottile: due *mazāzei* disposti orizzontalmente ad una certa altezza da terra, uno da un lato e uno dall'altro, tengono fermi i pali verticali che formano una parete o ማገር, e ai quali sono legati con vimini; il *mazāzei* è molto acconcio a tal uso, perchè oltre all'essere sottile e lungo, è anche forte, ed ha nell'alto una naturale ripiegatura, la quale fa sì che bene si adatti agli angoli del *māgar*. Quanto al guraghese o abitante del Guraghê, si dice che sia valente parlatore [1].

12. ስስታም ፡ ሲበላ ፡ ይታነቃል ፡ ሐሰተኛ ፡ ሲናገር ፡ ይታወቃል *(sissitâm sibhalā ittānnaqâl hassatañā sinnâggar ittāwâqâl)*.

« L'ingordo quando mangia si strozza, il bugiardo quando parla è conosciuto *per tale* ».

Secondo gli Abissini, quegli che dice la verità, che reca una notizia vera, atteggia spontaneamente la bocca ad una tal quale vivacità, che più o meno fa difetto nel bugiardo; così dicesi አፉ ፡ ሞቅ ፡ ሞቅ ፡ ይላል *la sua bocca è calda* per dire *egli parla veracemente*. Si afferma che a riconoscere i bugiardi sia molto perspicace Râs Alûlâ, come era il Re Teodoro.

13. ሴትና ፡ አሽከር ፡ አያሽበለብሉ *(siētnnā aškar āʾāšbalâbbelu)*.

« Non si fanno (*non si debbono fare*) troppe moine alla donna e al ragazzo! ».

አሽበለበለ *far moine* a ragazzi o donne, p. es. perchè mangino una cosa che non vorrebbero mangiare ecc. Per l'omissione dell'enclitica negativa —ም cf. n. 3.

14. ሴትና ፡ ፈረስ ፡ ያቀረቡላትን ፡ ይቀምስ *(siētnnā fáras yāqárrabulāten iqáms)*.

« La donna e il cavallo quel che si presenta loro *di cibo*, gustano *(mangiano)* ».

---

[1] Isenberg, *Diction.* 37.

La donna e il cavallo mangiano subito tutto, senza nulla lasciare per il giorno seguente. ይቀምስ sta per ይቀምሳል coll'omissione, frequente nei proverbi, dell'ausiliare አለ. Questa omissione, come quella del —ም (n. 3), sembrerebbero essere forme arcaiche, non rare nei proverbi.

15. ሴት ፡ ከረጠረጠች ፡ ቤት ፡ ቤት ፡ አይሆንም (*siét kāraṭárraṭač biét biét aihónem).*

« Se la donna è chiassosa, la casa non è una casa *come deve essere e ben retta* ».

Se la madre di famiglia invece di starsene in casa e attendere alle faccende domestiche, è tutta in divertimenti e danze, la sua casa non può e prosperare. አረጠረጠ o እሬ ጥ ፡ እሬጥ ፡ (o እረጥ) አለ significa *saltare, saltellare,* come fanno le bestie ben pasciute sul prato, e si dice figuratamente di soldati che si abbandonano all'allegria, di donna chiassosa, amante delle danze ecc. (presso a poco come in greco σκιρτάω).

16. ሲነግሩት ፡ ያጠፋል ፡ ልጅ ፡ ሲታጠቡት ፡ ያድፋል ፡ እጅ *(sinagrút yāṭafāl lig, sitiāṭṭabút yādefāl ig).*

« I fanciulli mentre *ancora* si dice loro *di star buoni, già* fanno *nuovi* danni, e la mano, mentre uno se la sta lavando, *già* s'insudicia *di nuovo* ».

17. ሻኛ ፡ ለጅግና (ለጋርግና) *(šāñá lağigñá).*

« Il 'šāñá' è *dovuto* al valoroso ».

Il ሻኛ è la gobba che hanno i buoi di Abissinia, e la cui carne è assai buona e delicata; il proverbio risponde in certa guisa al « à tout seigneur tout honneur ». Cf. D'Abbadie p. 231. In luogo di ጅግና, nello Scioa si dice ጃግና [1].

---

[1] Ma non ጀግና, che non è forma corretta; in alcune parti di Abissinia, come p. es. nel Meccia, al sud del lago Tana, l' *ā* è pronunciato malamente come *a*, e si dice p. es. ሸገተ per ሻገተ, ሸከረ per ሻከረ ecc.; le quali tutte sono forme dialettali non corrette, e da schivare nella lingua scritta. (Per l'ortografia più antica ጋርግና cf. n. 101).

18. ሰው ፡ መፈተኑ ፡ በክፉ ፡ ቀን ፡ ነው (*sāu maffatanū bak"fū qan nāu).*

« L'uomo si sperimenta nel giorno cattivo (*nel giorno della sventura*) » [1].

19. ሥጋ ፡ ሆነብኝ (*s'gā hónabèñ).*

« La carne, *il mio corpo*, è stato contro me, *mi ha vinto* ».

Espressione proverbiale (corrispondente in parte al nostro proverbio familiare « è più vicino il dente che il parente »), la quale significa che ciascuno ha sempre più riguardo a se stesso e al proprio vantaggio che non a quello degli altri.

20. ቀን ፡ እስኪያልፍ ፡ ያባትሽ ፡ ሎሌ ፡ ያግባሽ (*qan eskī'ālf yābbātes lolié yāgbhāš).*

« Finchè il tempo passi, ti sposi il servo di tuo padre ».

Dobbiamo star contenti a quello che intanto possiamo ottenere, colla speranza di ottener di più in progresso di tempo.

21. ቀድሞ ፡ የሸተን ፡ ዎፍ ፡ ይበላው ፡ ቀድሞ ፡ የተናገረን ፡ ሰው ፡ ይጠላው (*qadmó yašātan 'of ibhalāu qadmó yatanāgaran sou iṭalāu).*

« Gli uccelletti mangiano il grano che primo ha cominciato a maturare, gli uomini, *nei consigli*, respingono le cose che sono dette per prime ».

Non bisogna affrettarsi a parlare nei consigli, perchè le prime proposte che si fanno dagl'impazienti, sono facilmente respinte, e si approvano invece altre proposte, fatte dopo più maturo esame. ዎፍ (la cui ortografia etimologicamente corretta ዖፍ non è più in uso) si dice dei piccoli uccelli, e አሞራ (propr. *aquila*) dei grandi uccelli da rapina.

22. ባለጠጋ ፡ በድሎ ፡ ይቈጣል ፡ ድኃ ፡ ተበድሎ ፡ ይለማመጣል (*bālaṭaggā baddeló iquāṭṭāl dehā tabaddeló illamāmmaṭāl).*

---

[1] ፈተነ si pronuncia sempre *fattana*, e non mai *fatana*.

« Il ricco facendo ingiuria si adira. il povero soffrendo ingiuria si raccomanda umilmente ».

ተለማመጠ significa propriamente *piegarsi molte volte*, e quindi *raccomandarsi facendo inchini, adulare* ecc.

23. በመልካም ፡ ዳኛ ፡ መሟገት ፡ በመልካም ፡ ዋገምት ፡ መታገም (*bamalkām dāñā mammuāgat bamalkām wāgami mattāgam*).

« Il litigare con un buon giudice (*quando la discussione della lite è diretta da un bravo giudice*) è come il mettersi una buona ventosa ».

Come una buona coppetta e ben messa fa uscire il sangue cattivo, così un bravo giudice sa distinguere il vero dal falso nelle questioni che fanno innanzi a lui i litiganti.

24. ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ለማላጅ ፡ ገቢያ ፡ ላርፋጅ (*biēta krestiyān lamālāǵ gabiyā lārfāǵ*).

« La chiesa per chi si leva presto al mattino, il mercato per chi si trova a mezza mattina ».

In chiesa si deve andare di buon' ora, ma non al mercato; perchè di buon'ora, quando i prezzi non sono ancora fissati, un mercante vende più ed uno meno, e si rischia di pagar troppo. Più tardi invece, il prezzo è meno incerto, essendosi risaputo sul mercato il prezzo che generalmente si paga per l'una o l'altra cosa. አረፈደ *essere* o *far* qualcosa *a mezza mattina*, dalle 9 ore alle 12 incirca.

25. በዓይን ፡ ጥቅሻ ፡ በከንፈር ፡ ንክሻ (*ba'āin ṭeqšā bakanfar nekšā*).

« Con cenno fatto coll'occhio, con cenno fatto mordendo il labbro coi denti! *ma Iddio conosce tutto* »

I congiurati secretamente ai danni altrui, possono ben nascondere i loro intendimenti agli uomini, non parlando apertamente, ma facendosi cenno cogli occhi o colla bocca, ma Iddio conosce tutto e punisce i malvagi.

26. በደንቆሮ ፡ ይሾካሾኩበት ፡ በውር ፡ ይጠቃቀሱበት (*badanqoró iššokáššokubat bau̯r iṭṭaqâqqasubat).*

« Contro il sordo la gente parla sommessamente all'orecchio un coll'altro, *per non essere intesi da lui*, contro il cieco la gente si fa cenni un coll'altro, *per modo che al cieco resti nascosto ciò che si significano* ».

ተጠቃቀሰ *farsi cenno coll'occhio un coll'altro*. (Si deve dire e scrivere ተሾካሾከ e non ተሸካሸከ.)

27. በግ ፡ ከበረረ ፡ የሰው ፡ ልጅ ፡ ከመረረ (*bag kabárrara yasāu lǐǵ kāmárrara).*

« La pecora dopo che è fuggita, il figlio dell'uomo dopo che è inasprito! ».

Come la pecora dopo che è fuggita non torna più, così l'uomo che era dapprima mansueto e paziente, dopo che si è inasprito, più non torna alla mansuetudine di prima. አመረረ ha anche il significato di *adirarsi, inasprirsi.*

28. ከሁለት ፡ ዛፍ ፡ ያለች ፡ ዎፍ ፡ ሁለት ፡ ክንፍዋን ፡ ትነደፍ (*kahúlat zāf yállač of húlat kenfuān tennáddaf).*

« Un uccello che sta su due alberi, si fa male a tutte e due le ali ».

Chi vuol fare allo stesso tempo due cose, le manda a male tutte e due, ed egli stesso ne ha danno. ትነደፍ è per ትነደፋለች, coll'omissione dell'ausiliare. Cf. n. 14.

29. ትንሽ ፡ ጥንቸል ፡ ባገርዋ ፡ ለጐሽ ፡ ታገዳለች (*tinniš ṭenčal bāgaruā laguāš tāgadāllač).*

« Una piccola lepre in casa sua fa fronte ad un bufalo ».

Finchè resta in casa propria, il debole può difendersi contro il forte. ገደደ significa *mancare d'alcuna cosa*; p. es. ምግብ ፡ ገዶኛል *mi manca il cibo*. አገደደ sign. 1) *far mancare d'alcuna cosa*; 2) propr. *piegare la testa in basso guardando biecamente* come p. e. fa il toro quando si prepara a scornare; *far fronte* (*far resistenza*). Questo proverbio è dai dottori citato anche in *geez*, così: ደስኤዳ ፡ ንእስት ፡ በዓጸዳ ፡ ለድስክና ፡ ታጸንን ፡ ከሳዳ.

30. **ኑሮ ፡ ኑሮ ፡ ከመሬት ፡** (ovv. **ከሞት**) **ውሎ ፡ ውሎ ፡ ከቤት** ovvero **ምን ፡ ቢኖሩ ፡ ከመሬት ፤ ምን ፡ ቢውሉ ፡ ከቤት** (*nuró nuró kamariĕt* [*kamᵘót*] *uló uló kabiĕt* ovv. *men binóru kamariĕt; men bi'ulu kabiĕt*).

« *Anche* restando lungo tempo *in vita, l'uomo* finisce sotto terra (ovv. nella morte), *anche* passando tutto il giorno *qua e là, l'uomo alla fine si riduce* a casa »; ovvero « per quanto vivano, *finiscono* sotto terra, per quanto passino la giornata *qua e là, a sera si riducono* a casa ».

31. **ንባቡን ፡ በማጉላት ፡ ምስጢሩን ፡ በማርቀቅ** (*nebʰābʰún bamāguelát mesṭirún bamārqaq*).

« Il suo dire facendo chiaro, il suo senso facendo sottile ».

Le parole sono chiare, ma il significato è sottile ed oscuro.

32. **ነጩ ፡ አሸልቶ ፡ ጠጁ ፡ ጠርቶ ፡ ወጡ ፡ ሰልቶ ፡ አልበላልህ ፡ ብሎት ፡ ከሚያዝን ፡ ባለጠጋ ፡ ሆዱ ፡ ሰፍቶ ፡ ጉሮሮው ፡ ተከፍቶ ፡ ያገኘው ፡ የሚበላ ፡ ድኻ ፡ ይበልጣል** (*naçú ašalletᵘó taǵú ṭartᵘó wâṭú saltᵘó alᵘbballállah belót kammi'āzᵉn bālaṭaggá hodú saftᵘó guerorόu takaftᵘó yāgañau yammibʰalá dehá ibalṭál*).

« Di un ricco afflitto, cui il pan bianco *sebben* finissimo, il 'taǵ' *sebbene* purissimo, la cucina, *sebben* buonissima, dice: 'non sarò mangiato da te!' è meglio un povero col ventre largo e la gola aperta, che mangia quel che trova ».

Sta meglio un povero che mangia con appetito qualunque cibo, che non un ricco, che per afflizione o malattia, ha disgusto dei cibi più squisiti. **አሸለተ** *esser squisito*, del pane ecc.

33. **አህያ ፡ ተማላ ፡ ጅብ** (**ጋብ**) **፡ አወረደች** (*ahyā tamāllá ǵīb awárradač*).

« L'asina supplicando fece scendere la iena ».

All'asina che supplicava lamentandosi del suo padrone, Iddio mandò giù una iena; del pari chi non si contenta, cade dal male di cui si lamenta in uno peggiore. Origine del proverbio sembra essere certamente la nota favola esopica delle rane che

chiedono un re. ተማለለ significa *supplicare* ed anco *far lamento* come fanno le bestie per desiderio dei figli che vengono lor tolti o per simil cagione; per ጀ = ገ cf. n. 101.

34. አህያ ፡ (አህያን) አረደበት (*ahyä árradabat*).

« Gli ha macellato l'asino ».

Invece di macellargli il bue, gli ha macellato l'asino, la cui carne non si mangia (cf. n. 68). Espressione proverbiale che ha il significato di *ingannare, truffare*. Così p. es. se alcuno chieda una cosa a prestito, e avutala, se la porti via e non la restituisca, la vittima di questo truffatore direbbe አህያ ፡ አርዶብኝ ፡ ሔደ *se n'è andato, avendomi macellato l'asino!* cioè 'avendomi truffato'.

35. አለባብሰው ፡ ቢያርሱ ፡ ባረም ፡ ይመለሱ (*allabábsau bīʾársu báram immállasu*).

« Se si ara incompiutamente, si deve ritornare sopra colla sarchiatura ».

Chi non fa bene e come conviensi una cosa, è costretto a rimediarvi con doppia fatica. አለባበሰ è propriamente *rivestire di pochi panni, non coprire bene* il corpo; quindi metaforicamente *fare una cosa non compiutamente, non bene*. አረም significa tanto la sarchiatura, quanto le stesse erbe cattive che strappa chi sarchia il campo. ይመለሱ è per ይመለ ሳሉ; cf. n. 14.

36. አማትና ፡ ምራት ፡ ሳይስማሙ ፡ ከመሬት (*amát°nnä m°rât saïssamâmmu kamariêt*).

« Suocera e nuora prima d'accordarsi *stanno* sotto terra, *nel sepolcro* ».

Suocera e nuora muoiono prima d'andar mai d'accordo.

37. አማች ፡ አሟች (*amâč amuâč*).

« Il genero fa morire ».

Il genero, desideroso di ereditare le sostanze del suocero, desidera e procura che questi muoia. አሞተ quale causativo di ሞተ, non è punto in uso nella lingua, e አሟች, adoperato

solo in questo proverbio, è certamente dovuto all' assonanza con አማች.

38. አሮጌ ፡ ቢታጠቅ ፡ ይዋጋ ፡ ይመስል ፤ ግንቦት ፡ ቢዳምን ፡ ይዘንም ፡ ይመስል *(arogiè bittâṭṭaq iwwaggâ imâsel, genbʷót bidâmmen izânᵉm imâsel).*

« Se un vecchio si cinge *delle armi,* sembra che combatta, *ma non è così, chè gliene manca la forza*; il maggio, quando si copre di nuvole *il cielo*, pare che sia imminente la pioggia, *ma non è così, perchè le nuvole si disperdono* ».

Si dice il proverbio di cose vere solo nell' apparenza. Nel maggio, all'avvicinarsi della stagione delle piogge, spesso si accumulano molte nuvole, che poi si dileguano. Per ዳመን nello Scioa si dice anche ደመን. ይመስል per ይመስላል, cf. n. 14.

39. እሳት ፡ ቢቀርቡት ፡ ያሳክካል ፡ ባለጠጋ ፡ (ovv. መነኩሴ) ቢቀርቡት ፡ ይልካል *(esât biqarbût yâsâkkekâl bâlaṭaggâ* [ovv. *manâkosiè*] *biqarbût ilekâl).*

« Il fuoco, quando gli si sta vicini, invita a grattarsi, il ricco (ovv. il monaco) quando gli si sta vicini, manda *per qualche servigio che esige* ».

Vicini al fuoco si sta tranquilli e piacevolmente solleticati dal tepore, ma quando si sta vicini a un ricco o ad un monaco, non si ha requie, perchè ora ti manda per un servigio ed ora per un altro.

40. እሳትን ፡ ወይ ፡ እንዶ ፡ ይሞቋል ፡ (ovv. መሞቅ) ወይ ፡ አጥፍቶ ፡ ይርቋል ፡ (ovv. መራቅ) *(esâtᵉn wai anᵉddʷó* [o *andᵉdʷó*] *imoquâl* [o *mamóq*] *wai aṭfetʷó irequâl* [o *marâq*]).

« Il fuoco o, accendendolo *a modo*, la gente vi si riscaldi *beneficamente*, o, facendolo spegnere, (*non accendendolo bene, per modo che faccia fumo* ecc.) la gente se ne allontani ».

Ogni cosa deve farsi a modo, o se no abbandonarla; chè altrimenti si ha un danno in luogo di un beneficio. ይሞቋል e ይርቋል che morfologicamente sembrano forme nelle quali non è sparito l' afform. -*â* della 3ª pl. (equivalenti quindi a ይሞቃሉ), hanno tuttavia valore di iussivo o coortativo; si-

miglianti forme sono usate specialmente nei proverbi, e nelle sentenze.

41. እባብ ፡ ያየ ፡ በልጥ ፡ በረየ (ovv. ደነገጠ) *(ebâb yâ'yya balĕṭ barâ'a* [o *danâggaṭa*]*)*.

« Chi ha veduto il serpente fugge (ovv. si volge indietro atterrito) per una fibra *di legno di albero* ».

ልጥ è propriamente la scorza interiore (*liber*) sotto alla scorza esteriore degli alberi o ቅርፍት (nello Scioa ቅርፊት); con essa si fanno corde. በረየ (come በረገገ) sign. *fuggire per paura.*

42. አበው ፡ ሲያልፉ ፡ ውሉድ ፡ ሲተርፉ ፡ የሚተረጐምላቸው ፡ አጥተው *(abau si'âlfu, ulûd sitârfu, yammitarâguemlâĉau aṭṭau)*.

« Morendo i padri, e restando i figli, *questi* non avevano chi spiegasse loro ».

Sentenza citata dai dottori, a significare che morti i Santi Padri, le successive generazioni avevano i libri da loro lasciati, ma non l'insegnamento della lor viva voce. Dopo አጥተው sottint. ነበሩ o ይኖሩ ፡ ነበሩ.

43. አባያ ፡ ቢቀና ፡ ቤት ፡ ያቀና *(abâyā biqanâ biêt yāqanâ)*.

« Il bove che si gitta a terra *per non portare il giogo*, se si levi su dritto, fa andar bene la casa ».

አባያ (non አብያ nè አበያ: per gli uomini propr. si dice አባይ) è il bove che si gitta a terra, rifiutandosi di portare il giogo: si afferma che ove riescasi a domare codesti buoi, e a far loro portare il giogo, essi lavorano meglio degli altri. Il proverbio si ripete per chi, pigro e cattivo dapprima, diviene poi operoso e buono più degli altri.

44. እናቴን ፡ ሳይ ፡ ሴት ፡ ማግባቴ ፡ ቤቴን ፡ ሳይ ፡ ትምባኾ ፡ መጠጣቴ *(ennātiên sāi siêt māgbātiê, biêtiên sāi tembâho maṭaṭātiê)*.

« Mentre veggo la mia mamma *che è uggiosa,* il mio sposare (*ciononostante sposo*) una donna; mentre veggo la mia casa *nera dal fumo,* il mio fumare (*ciononostante fumo*) il tabacco! ».

Spesso si fanno cose dannose, quantunque si veggano esempi e fatti che dovrebbero tenercene lontani. Questo proverbio è attribuito ad un tale di Dembea, la cui madre non par che fosse donna esemplare.

45. **እናትዋን ፡ አይተህ ፡ ልጂቱን ፡ አግባ** *(ennātuán ailáh lĭğitún agb*^{h}*á)*.

« Dopo che hai veduta la madre, sposa la figliuola ».

La figlia suole assomigliare alla madre: se questa è una brava donna, anche la figliuola diverrà tale; ma se la madre è leggera o neghittosa, la figlia non sarà migliore di lei. Onde è che volendo sposare una giovine, conviene prima vedere qual sia la sua madre.

46. **እኔ ፡ የምሞት ፡ ዛሬ ፡ ማታ ፡ ገብስ ፡ የሚደርስ ፡ በፍልሰታ** *(eniē yamm*^{e}*m*^{u}*ót zārie mātá, gáb*^{e}*s yammidars bafelsatá)*.

« Io muoio questa sera, l'orzo è maturo alla *festa dell'Assunta!* ».

Quando dopo uno scarso raccolto di grano, temasi sovrastar la carestia, si pianta una specie di orzo detta **ልጇልቅሶ**, che cresce prestissimo, e verso la festa dell'Assunta, che è il 16 di Nahâsiê già comincia qua e là a maturare, e si raccoglie un mese dopo, verso la festa della Croce, che cade il 17 di Maskarram. Il proverbio significa che il rimedio non sempre giunge a tempo; come ad uno che sta per morire di fame non giunge a tempo il *lĭğālqsó* che cresce prestissimo, ma ha pur bisogno di qualche tempo per cominciare a maturare.

47. **አንዱ ፡ ሲያልፍ ፡ አንዱ ፡ ሲተርፍ ፡** (ovv. **ሲቀር**) **ነው**· *(andú si'ālf andú sitárf [sigárr] nau)*.

« Gli è *così*: trapassando l'uno, restando l'altro ».

Proverbio che si cita spesso in occasione della morte di alcuno.

48. **አንድ ፡ ቀን ፡ በሳቱ ፡** (o **ቢስቱ**) **ዓመት ፡ ይጸጸቱ** *(and qan basátu [bisétu] ámat iṣṣáṣṣatu)*.

« Il peccato di un giorno è pentimento di un anno ».

በሳቱ = በሳቱበት ፡ ነገር· Può anche intendersi nel senso di ስለ ፡ ሳቱ e dare al በ il senso di *se*, che ha talvolta anche col perfetto; come p. es. in questa frase: እርሱ ፡ ባጠፋ ፡ አልከፍልም *se egli danneggi, io non pago.*

49. አንገት ፡ ሳይጠና ፡ ጉተና *(ángat sāiṭanā guṭanā)*.

« Prima che il collo sia forte, *i capelli son messi alla foggia detta* ' gutanā ' ! ».

Non si possono portare i capelli alla foggia detta *gutanā* da una bambina, che farebbe cadere gli spilli che si pongono fra i capelli, ecc. Il proverbio è contro chi voglia fare alcuna cosa, mentre non è ancora abbastanza forte e valente per compirla; come p. es. un discepolo che prima di aver compito i suoi studi, voglia disputare contro il maestro.

50. አውራ ፡ ላውራ ፡ ቢጋፋ ፡ሞቱ ፡ ለጎፋፋ *(aurā lāurā biggāffā motū lagofāfā)*.

« Se un forte fa violenza contro un forte, la morte è per il debole ».

Se due potenti si fanno guerra, quelli che ne soffrono sono i deboli e gli innocenti; il proverbio è qualcosa di simile al « quidquid delirant reges plectuntur Achivi ». ጎፋፋ è forma propria del dialetto scioano per ገፋፋ *debole.*

51. አይጥ ፡ በበላ ፡ (o ቢበላ) ዳዋ ፡ ተመታ *(áiṭ baballā (bibʰalā) dāwwā tamattā)*.

« Perchè il topo ha mangiato, si percuote (*si recide*) la selva ».

Si recidono le piante della selva dove il topo fa la tana, ma spesso non si percuote il topo che ha mangiato i grani; così soventi volte invece di punire il colpevole si punisce l'innocente. ዳዋ è il terreno incolto nel quale cresce spontaneamente ogni maniera di erbe e di arboscelli, ed è ingombro di sterpi e spini da non potervi penetrare. ዳዋ è più proprio dello Scioa: altrove dicesi ጣሻ.

52. እግረ፡ ቀላል፡ አማት፡ ያለ፡ አንድ፡ ጊዜ፡ አይነሡላት (ovv. ኖር፡ [ኑሪ] አይሏት) *(egra qallāl amāt yāla and gizié ainnássullāt* [ovv. *nor ailuāt*]*)*.

« *Per far onore* a una suocera leggera di piedi, uno non deve levarsi in piedi (ovv. non le dica: rimanti!) se non una sola volta ».

Ad una suocera irrequieta che ad ogni tratto si alza per andar via, e poi si siede di nuovo, il genero non deve levarsi in piedi per farle onore se non una sola volta. Così del pari dobbiamo rendere onore agli altri nella misura giusta e ragionevole.

53. ዓጸድ፡ የሌለው፡ ደብር፡ ጽሕም፡ የሌለው፡ መምር *(āṣad yaliéllau dabr ṣehᵉm jaliéllau mámmer)*.

« Una chiesa senza recinto è come un maestro senza barba ».

Le chiese abissine sono sempre circondate da un recinto sacro piantato di alberi. Cf. Praetorius *Tigriña-Sprichw. Zeitschr. d. D. M. G.* XXXIX, 323.

54. ዓፈረ፡ ፈጭ፡ ዠርዠረ፡ ቀጭ *(āfara faċ zïrzïra qaċċ)*.

« Chi macina la polvere, *e* chi taglia la spiga che comincia a formarsi *è ugualmente stolto* ».

Il proverbio si dice delle persone mal pratiche, che fanno cose inutili o non sanno far bene ciò che voglion fare; come chi macina la polvere, o chi recide alla radice la spiga novella. Così se in un giudizio si rechi la testimonianza di giovine inesperto, contro di essa si ripete questo proverbio. ዠርዠር pronunciato *zírzir* è *la spiga che comincia a formarsi*; pronunciato *sirízzir* è termine di grammatica. e significa *il pronome suffisso*.

55. ከህል፡ ክፉ፡ ባቄላ፤ ከልብስ፡ ክፉ፡ ነጠላ፡ ከሰው፡ ክፉ፡ ዲቃላ *(káhᵉl kᵘfú bāqiēlā kalíbs kᵘfú naṭalā kasau kᵘfú diqālā)*.

« Il peggior cibo è la fava, il peggior vestimento è un abito sdoppio *chè non riscalda abbastanza*, il peggior uomo è un bastardo ».

A questo si risponde:

56. ራብ ፡ ይከላል ፡ በቊላ ፤ ከመልከም ፡ ያደርሳል ፡ ነጠላ ፤ ጠላት ፡ ይገፋል ፡ ዲቃላ (*rāb ikalāl bāqielā kamalkām yādarsāl naṭalā, ṭalāt igafāl diqālā*).

« La fava tien lungi, *salva da* la fame l'abito sdoppio fa arrivare al buono (*perchè quegli che ha solo un abito sdoppio spera aver in seguito una toga ecc.*) e il bastardo batte, *vince*, il nemico ».

ይከላል è forma arcaica (geez ከልአ) in luogo del redupl. ይከለክላል ora in uso.

57. ከስስታም ፡ አንድ ፡ ይወድቀው ፡ አንድ ፡ ያንቀው (*kasissitām and iwādqau and yānqau*).

« All'ingordo o gli cade *il cibo*, o lo strozza ».

Al ghiottone, per la fretta e voracità colla quale mangia, o il cibo gli cade dalle mani, o se no, preso così ingordamente, lo strozza. አንድ equivale talvolta a ወይ *ovvero*; p. es. አንድ ፡ እሉ ፡ በል ፡ አንድ ፡ አሆን ፡ በል *o di' di sì o di' di no!* ይወ ድቀው e ያንቀው sono per ይወድቀዋል e ያንቀዋል; cf. n. 14.

58. ከሰው ፡ በፊት ፡ ይጠግቧል ፡ ከሰው ፡ በኋላ ፡ ይናገሯል (*kasau bafit iṭagbuāl kasau bahuālā innāgaruāl*).

« Si deve esser sazi *di cibo* prima che ne siano sazi gli altri *commensali*, e si dee parlare dopo gli altri *interlocutori* ».

Conviene essere i primi a lasciar di mangiare, e gli ultimi a parlare. Sulle forme ይጠግቧል e ይናገሯል cf. n. 40.

59. ከሽማግሌ ፡ (o ከረጋዊ) ምከር ፡ ከጉልበታም ፡ (o ከርበኛ) ውረር (*kašᵉmāgᵉlié* [o *kāragāwi*] *mᵉkār kagulbatām* [o *kārbaññ*] *wᵉrār*).

« Col vecchio consigliati, e combatti in compagnia del forte (del valoroso) ».

Per ogni cosa si debbono scegliere le persone acconce a darne aiuto.

60. ከብልጥ ፡ ተበላለጥ ፡ ከሞኝ ፡ አትበላለጥ ፡ (o ተብለጥለጥ) ከጠብጣቢ ፡ አትሯሯጥ ፡ ልብህ ፡ እንዳያመልጥ (*kabilṭ tabalālat kamóñ attebalālaṭ* [ovv. *tablāṭlaṭ*] *kaṭabṭābi 'atteruāruāṭ libbeh endā'āmalt*).

« Con chi cerca ingannare, inganna a vicenda ma non ingannare a vicenda lo sciocco *(fa a chi inganna di più)*; con chi corre, non fare a chi corre più, perchè non abbia a caderti il cuore *(a restar senza fiato)* ».

In talune cose si deve contendere cogli altri, in altre no. In amarico si dice « cadere, sdrucciolare il cuore » quando per la troppa fatica o il correre si resta senza fiato: p. es. di un bue tutto affannato per il troppo lavoro, si direbbe **ልቡ ፡ ወልቆአል** *gli è sdrucciolato il cuore.* **ብልጥ** non è sostantivo col significato di *preminenza* ecc., ma aggettivo e significa *chi cerca ingannare, mariuolo* ecc. **ተብለጠለጠ** è sinonimo di **ተበላለጠ**.

61. **ከብልጥ ፡ አትወዳጅ ፡ ከሌባ ፡ አትዋጃጅ** *(kabilṭ attewwadāǧ kalieb^h ā attewwāǧāǧ).*

« Non fare amicizia con chi cerca ingannare, non fare affari insieme col ladro ».

62. **ከክፉ ፡ ሎሌ ፡ ጌታው ፡ ኰበለለው** *(kakᵘfū loliē gietāu kuābāllalau).*

« Il padrone fugge da un servo cattivo ».

Al padrone non par vero liberarsi da un cattivo servo.

63. **ከታዳጊ ፡ ጌታ ፡ ሰዋራ ፡** (ovv. **ሰግዳዳ** o **ተሰጋዳጅ**) **በታ** *(katāddāgī gietā sawwārrā* [o *sagdāddā* o *tasagādāǧ*] *b^h otā).*

« Meglio che un signore liberatore, *difende* un luogo nascosto, *inaccessibile* ».

Un signore valoroso che combatte per il suo popolo è guarentigia grande, ma più grande guarentigia è un luogo inaccessibile al nemico. **ተሰጋደደ** significa *esser nascosto, inaccessibile*: ha anche senso riflessivo *nascondersi*; come p. es. fanno le donne in oriente, quando sopravviene alcuna visita.

64. **ከፍትፍቱ ፡ ፊቱ** *(kafītfītū fītū).*

« Meglio il *buon* viso che il ' fitfit ' ».

È meglio ricevere buon viso, buona accoglienza, che non buoni cibi. Il *fītfīt* è una delle più ghiotte vivande della cucina abissina. In una casseruola si mette alquanto della salsa

detta ድልኅ (non ድል) che è composta di cipolle o agli abbrustoliti e pestati insieme con sale e pepe; essa si conserva per lungo tempo, e a renderla più saporita si aggiungono anche delle spezie come garofani ecc. Messa questa salsa nella casseruola si aggiunge acqua, un po' di burro e carne tagliata in minuti pezzi, e anche abbrustolita se non sia molto tenera; e dopo aver fatto ben cuocere tutto, si porta sulla tavola da mangiare la casseruola. Allora l'*asāllāfī* rompe dal pane o stiacciata di ciascun commensale un pezzo, e posti questi pezzi di pane in un recipiente, vi versa sopra quel misto di salsa, brodo e carne, attingendolo con un *čilfā* o piccolo romaiuolo e dopo aver bene mescolato, dà a ciascuno il pezzo di pane pieno della detta salsa di brodo e carne; spesso vi aggiunge anche del latte quagliato. Questo che fa l'*asāllāfī* si dice ፈትፈት.

65. ዋሽ ፡ ቢሉኝ ፡ እዋሻለሁ ፡ ነፋስ ፡ በወጥመድ ፡ እይዛለሁ (*wāš bilúñ ewāšállahu, nafás bawátmad eizállahu).*

« Quando mi contano cose menzognere, *ne* conto anch'io, *affermando che* prendo al laccio il vento ».

A chi viene a contarci cose false e incredibili, bisogna rispondere contandogliene di ancor più incredibili e meravigliose.

66. ወዳጅህን ፡ በሰው ፡ ፊት ፡ አታሳጣው (*waḍāǵehen basau fīt attāssāṭāu).*

« Non accusare il tuo amico in presenza della gente, dicendone tutte le sue colpe ».

አሳጣ *assāṭā* significa 1) *aiutare a stendere* il grano ecc. perchè si dissecchi; 2) *accusare* alcuno in presenza di altri *dicendone* (quasi *stendendone, sciorinandone*) *tutte le colpe.*

67. ወጥ ፡ ቢጣፍጥ ፡ እጅ ፡ ያስመጥጥ (*wāṭ biṭāfeṭ ég yāsmáṭeṭ).*

« Se la cucina è buona, fa leccar le dita ».

መጠጠ significa anche *leccarsi le dita* piene di salsa ecc.

68. ዘማ ፡ ብታርጅ ፡ አማጭ ፡ ትሆናለች (*zammā beṭāreǵ ammáč tehonállač).*

« La meretrice quando invecchia diviene mezzana ».

ዘማ è più proprio della lingua letteraria in luogo di አመንዝራ.

69. ይሆናል ፡ መስሎኝ ፡ ጐሽ ፡ ጠመድሁ ፡ ባይሆንልኝ ፡ ፈትቼ ፡ ሰደድሁ *(ihonāl masselóñ guāš ṭamádhu baihón^e lleñ fatičč saddádhu)*.

« Sembrandomi possibile, ho aggiogato *anche* il bufalo, non riuscendomi, sciolto lo *dal giogo*, l'ho rimandato via ».

Si deve sperimentare ogni cosa che si dubiti possa essere utile, salvo a lasciarla se lo sperimento non la dimostri tale.

70. ያህያ ፡ ሥጋ ፡ አልጋ ፡ ሲሉት ፡ ኽምድር *(yāhyā segā ālgā silūt k^h amdar)*.

« La carne di asino, quando si dice di porla sul letto *cade* in terra ».

La carne di asino non si mangia (cf. n. 34) ed è inutile; se pure si ponga sul sofà o sul tavolo, va a finire in terra. Così uno sciocco, se si faccia stare più in alto che non meriti, cade necessariamente in basso. Cf. Praetorius *Tigriña Sprichw. Z. d. D. M. G.* XXXIX, 323, n. 24. ኽ, scritto anche ሀ, *in* è prefisso correttamente usato, come vedesi anche da questo proverbio.

71. የኃጥእ ፡ ዳፋ ፡ ጻድቁን ፡ ያዳፋ *(jaḫāṭe dafā ṣādeqún yāddaffā)*

« Il peccato *non espiato* del peccatore rovina il giusto » (cf. n. 85).

72. የሚሞት ፡ ሽማግሌ ፡ አይርገመህ ፡ የሚያልፍ ፡ ዝናም ፡ አይምታህ *(yammim^u ot šemāy^e lié airgamah, yammī ālf zenām aimtāh)*.

« Non ti maledica il vecchio morente, e non ti batta la pioggia passeggera ».

Guardati dalla maledizione del vecchio morente, perchè, lui morto, è irrevocabile, e ti peserà sempre sul capo; ed evita,

rifugiandoti al coperto, una pioggia passeggera; chè sarebbe sciocchezza non aspettare il breve tempo che essa dura.

73. የሚጠፋ ፡ ከተማ ፡ ነጋሪት ፡ ቢመቱበት ፡ አይሰማ *(yammiṭafā katamā, nagārit bimātubat aissamā)*.

« Una città che perisce, se in essa si suona il tamburo, non lo sente ».

È inutile parlare quando non si porge ascolto. **አይሰማ** per **አይሰማም**. Cf. n. 3.

74. የራስዋን ፡ አበሳ ፡ በሌላው ፡ አብሳ *(yarāsuān abbasā baliēlāu abbᵉsā)*.

« Accusando essa falsamente altrui del proprio peccato! ».

Il proverbio (come spesso i proverbi arabi) è al femminino. **አበሰ**, significa anche *ungere, imbrattare* di qualche cosa grassa, strofinandola addosso; p. es. **ጭቃ ፡ አበሰው** (ovv. **አበሰበት**) *lo ha imbrattato di fango*; e per metafora *accusar falsamente*.

75. ያራኝ ፡ ልጅ ፡ አጥባቂ ፡ የሴሰኛ ፡ ልጅ ፡ ሳቂ ፡ ያባያ ፡ ልጅ ፡ ወዳቂ *(yārrāñ lig aṭbāqī, yasiesañā lig sāqī yābāyā lig wadāqī)*.

« Il figlio di chi *per mestiere* lega fortemente *il carico delle bestie da soma* è robusto, il figlio del lascivo è dedito al riso, il figlio di chi non istà dritto, cade facilmente ».

Di **አራኝ** *quegli che lega fortemente il carico delle bestie da soma* non è in uso il verbo: per **አባያ** cf. il n. 43.

76. የረከበው ፡ ቀሊል *(yarákkabau qalil)*.

« Quel che uno trova, *possiede, sempre* sembra poco ».

Per la cupidigia che non ne fa mai star contenti, quello che si possiede o guadagna, quantunque sia molto, sembra esser poca cosa. **ረከበ** nella prima forma, col senso di *trovare* non si usa in amarico se non in questo proverbio.

77. ያረገዘችውን ፡ ታስታውቅ ፡ በጡትዋ ፡ ትታጠቅ *(yārággazacᵘun tāstāuq baṭutwā tettāṭṭaq)*.

« Essa dà a conoscere quel che ha concepito *(la sua gravidanza)*; si cinge alle mammelle ».

Le donne gravide usano cingersi fin sul petto, sotto le ascelle, per nascondere il loro stato, ma con ciò stesso fanno intendere di esser gravide. Il proverbio si dice di chi indirettamente dà a conoscere una cosa, che vorrebbe nascosta.

78. **ያርጋጅ ፡ አናጓጅ** *(yārgāğ annaguāğ)*.

« Di colui che fa il pianto *per un morto, facilmente c'è* chi piange in compagnia ».

Si ripete questo proverbio per chi si unisce ad altri, senza essere di loro compagnia. **አረገደ** è il *muoversi e battere le mani cantando*, come si fa nel solenne pianto per un morto. **አና ጕደ** significa 1) *esser compagno* ad alcuno e si usa nominatamente in questo proverbio; 2) *mandar fuori il gregge a pascolare*.

79. **የሴት ፡ አቤቴሆን ፡ የበቅሎ ፡ መድን ፡ ትሆን** *(yasiét abbiētahon yabaqelô mîdĭn tehôn)*.

« Una padrona di donna *(una donna che spadroneggi)* è *(farebbe)* cauzione *anche* per un mulo ».

La donna non ha punto facoltà di far cauzioni, malleverie e cose simili; ma se è tale che la voglia far da padrona, farebbe cauzione anche per cose di prezzo, come p. es. sarebbe un mulo. Si ripete questo proverbio quando alcuno faccia alcuna cosa non secondo la regola, e contro quello che gli è lecito fare. **አቤቴ** o **አቤቶ** non è solamente vocativo, e può dirsi p. es. **እርሱ ፡ ያቤቶ ፡ እገሌ ፡ ሎሌ ፡ ነው** *egli è servo del signor tale*. L'**አቤቴሁን** o **አቤቴሆን** era una specie di grande intendente o *azāž*, ma ironicamente si dice **አቤቴሆን** a chi si arroghi una padronanza che non gli spetta, intendendo **አ ቤቶ ፡ ሆነ** *è divenuto un signore!* Così a un servo che vuol farla da padrone si dice **የሎሌ ፡ አቤቴሆን** a par. « un padrone di servo ». Gl'idiotismi « un padrone di servo, una padrona di donna » assomigliano al nostro uso di dire p. es. « una scellerata di donna, un birbante di uomo » ecc. **ትሆን** è per **ትሆ ናለች**; cf. n. 14.

80. የሰው ፡ ቍስል ፡ የግንድ ፡ ይመስል (*yasaû quĭsĭl jagĭnd imás'l*).

« La ferita dell'uomo sembra esser quella di un tronco d'albero! ».

Così suol rispondere un ferito, o un malato cui si cerchi di consolare, dicendogli che la ferita o la malattia è cosa da poco; quasi dicesse: chi non lo prova, immagina che l'uomo che ha una ferita sia insensibile, come un tronco di legno nel quale si faccia un taglio. ይመስል per ይመስላል, cf. n. 14.

81. ያሽኮኮ ፡ ዳባ ፡ ለመስበክያ ፡ ቀጭን ፡ ቋሬ ፡ ለማረግረግያ (*yāškokó dābbā lamasbakyā, qáčin quār'ē lamāragragyā*).

« Una pelle di marmotta per mentire, una fina toga per insuperbire, *per pavoneggiarsi come un grande signore* ».

Il monaco ipocrita e finto ha due abiti; l'uno di rozza e povera pelle col quale inganna altrui, l'altro fino e prezioso col quale si pavoneggia.

82. የተናገሩት ፡ ሲጠፋ ፡ (o ኪጠፋ) የወለዱት ፡ ይጥፉ (*yatanāgarût sĭṭafā* (o *kĭṭafā*) *yawalladût iṭfā*).

« Perendo ciò che avete detto, perisca quello che avete generato ».

Cioè: mancando voi di parola, possano morire i vostri figli. Il ከ si usa talvolta (non però nello Scioa) coll'imperf. nel senso di *mentre* (cf. n. 48 per l'uso di ብ col perf.).

83. የተራጋጭ ፡ ወተት ፡ ያንጕራጓሪ ፡ ጕልበት (*yatarāgâč wâtat yānguarāguâri gûlbat*).

« Il latte *che si munge* da una vacca che tira calci, è come la forza che fa, *l'opera che presta*, uno che mormora ».

L'una e l'altro ci rendono servigio, ma non siam loro grati, perchè lo fanno contro voglia e di mal animo. ተራገጠ ha due significati: 1) *tirarsi calci l'uno coll'altro*; 2) *tirar calci* ed è sinonimo del semplice ረገጠ. ወተት è la forma più comune, ed è forma corretta; ወቶት è in uso nello Scioa.

84. **የወጥ ፡ ቅመም ፡ ብዙ ፡ እንደሆነ ፡ የኦሪት ፡ ስልቷ ፡ ብዙ ፡ ነው** *(yawâṭ qemâm b°zû endahona ya'orit siltuâ b°zû nâu).*

« Come sono numerose le spezie, *i condimenti, che si usano* nella cucina, così sono diversi i sensi e i modi che occorrono nella legge Mosaica (*Pentateuco*) ».

85. **ያይጥ ፡ ሞትዋ ፡ የድመት ፡ ጫውታ** *(yāiṭ motuá yadimmat čāutá).*

« Quello che è morte per il topo è un giuoco per il gatto ».

Cf. Praetorius *Tigriña-Sprichw. Z. d. D. M. G.* XXXIX, 322.

86. **የአዳም ፡ ዳፋ ፡ ክርስቶስን ፡ አዳፋ** *(ya'dâm dāfā, krĕstosen addāffā).*

« Il debito *(il castigo dovuto al peccato)* di Adamo, ha prostrato *(ha fatto morire)* Cristo ». Cf. n. 71.

87. **የጌታውን ፡ ልብ ፡ የያዘ ፡ ውሻ ፡ ላም ፡ (o ፍሪዳ) ሲታረድ ፡ ወንዝ ፡ ይወርድ ፡ (o ሰደቃ ፡ ሲወርድ ፡ ወንዝ ፡ ይወርድ)** *(yagiĕtâun lĭb ya'âza ušâ lām [o feridâ] sittârrad wonz iwórd [o sadaqâ siwórd wonz iwórd]).*

« Il cane che ha conquistato il cuore del suo padrone, mentre si uccide la giovenca, va al fiume » (ovv. « mentre scende *è pronta* la tavola, va al fiume »).

Il cane prediletto del padrone non si affretta a leccare il sangue della giovenca, sicuro che il padrone lo serberà per lui; ovv. mentre è pronta la tavola, va al fiume, sicuro che il padrone gli serberà tutto il cibo. Cf. Praetorius, *Tigriña-Sprichw. Z. d. D. M. G.* XXXIX, p. 322.

88. **ይጸድቅ ፡ አይጸድቅ ፡ አይታወቅ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ያጫንቅ** *(iṣádeq aiṣádeq aittâwâq, biĕta krestiyân yāčânq).*

« Non si conosce se *il tale* sia uom pio o non sia uom pio; rende angusta la chiesa ».

Nella chiesa vanno anche persone che non hanno l'intenzione di pregare e di assistere agli uffici divini e così occupano un posto che sarebbe meglio occupato dalle persone pie,

31916

perciò costrette talvolta a restar di fuori. ያጫንቅ per ያጫንቃል; cf. n. 14.

89. የፊት ፡ ወዳጅህን ፡ በምን ፡ ቀበርኸው ፤ በሻሽ ፡ የሚመጣው ፡ (ovv. የኋለኛው) እንዳይሸሽ (*yafit waddāǧhen bamén qabbarhū bašāš yammimatāu* [ovv. *yahuālaññu*] *endāyšaš*).

« Il primo amico con che lo hai seppellito? — colla mussolina, affinchè chi vien *dopo* non fugga ».

Ho avuto cura di seppellire onoratamente il primo amico, perchè gli altri amici, vedendo come mi son condotto verso lui, non fuggan via e mi abbandonino. Chi vuol procacciarsi e mantenere i nuovi amici, deve onorare gli antichi.

90. ዶሮና ፡ ሴት ፡ ከቤት ፡ ውላ ፡ ዝናም ፡ ትመታ (*dorónnā siét kabiét ulā zenām temmattā*).

« La gallina e la donna *quantunque* stando *tutto il giorno* in casa, sono *anch'esse* colte dalla pioggia ».

Ad evitare le disgrazie spesso sono inutili le precauzioni.

91. ዶሮ ፡ ጭራ ፡ መታረጃዋን ፡ አወጣች (*doró čirā mattāraǧāuā awaṭṭāč*).

« La gallina ruspando *colla zampa*, cava fuori *dalla terra dove era nascosto e perduto* il coltello che serve ad ucciderla ».

Sovente noi medesimi siamo cagione del nostro danno. መታረጃ da አረደ: questa forma (*ma—yā*) è ritenuta dai dotti abissini per un aggettivo, ed infatti come tale si usa e si deriva dalla maggior parte delle radici verbali, sebbene non di rado sia usato quale sostantivo.

92. ጀርባ ፡ ጀርባው ፡ ይታያል (*ǧarbā ǧarbāu ittāyāl*).

« Non si vede altro che il dorso ».

Questa locuzion proverbiale si ripete quando una cosa si riconosce a mala pena e per incerti indizii, come a mala pena si riconosce una persona, della quale si veda il dorso e non la faccia. La ripetizione ጀርባ ፡ ጀርባው serve a dar forza e significare: *non altro che il dorso*; come si dice p. es. እግር ፡ እግሩን ፡ አያለሁ *non vedo altro che il suo piede*.

93. ጅብ ፡ ሊወጉ ፡ ከአያ ፡ ይጠጉ *(ğïb liwägu kähyä iṭ-ṭaggu).*

« Per colpire la iena, si mettono al riparo dietro l'asino ».

Chi vuol colpire la iena si mette dietro l'asino per non esser veduto, e con tale astuzia uccidere più sicuramente la belva quando viene contro l'asino. Il proverbio si dice di chi cerchi nascostamente recar danno al suo nemico, appoggiandosi ad altri.

94. ገምድል ፡ ለርእስከ ፡ ፈትት ፡ ለሕዝብከ *(gámdel lare'-seka fáttet lahézbeka).*

« Fà grandi porzioni per te, e piccole per la tua gente ».

Il proverbio è ripetuto dagli scolari contro i maestri, che essi accusano di pensar prima di tutto a se medesimi e al proprio vantaggio; il proverbio è letterario e non volgare, e la lingua è una specie di *lesāna tārīk,* essendo ገመደለ non proprio del *geez* ma dell'amarico, col significato di *fare grandi porzioni* di pane ecc.

95. ጎንደር ፡ ወጣሽ ፡ ምንድር ፡ አመጣሽ *(góndar waṭṭấš mïndïr amaṭṭấš).*

« Sei ita a Gondar, che hai riportato? ».

' Sei ito a Gondar ' è come dire: hai veduto le più grandi meraviglie, quali il Gimb, il Quosquâm ecc. Il proverbio si dice di chi torni da un viaggio senza aver concluso nulla; per il verbo al feminino cf. n. 74.

96. ጠላ ፡ ቢሞላ ፡ ሶስት ፡ ነገር ፡ ያጠፋል ፡ መጀመርያ ፡ አፍ ፡ ያሞጠሙጣል ፡ ሁለተኛ ፡ እርሱ ፡ ይፈሳል ፡ ሶስተኛ ፡ ልብስ ፡ ያበላሻል *(ṭallấ bïmalấ s"ost nagar yäṭafấl; maǧǧamaryấ af yämoṭammuṭāl hulatañấ ersú ifassấl s"ostañấ lïbs yäba-lašấl).*

« Quando la birra è piena (*trabocca dal bicchiere*) fa tre danni: 1° *per poterla bere* fa allungare la bocca *sformando il viso*; 2° essa stessa si versa; 3° rovina gli abiti *riversandosi addosso ad essi* ».

Nel versare la birra, il *teǵ* o altra bevanda è buona creanza non empire il bicchiere, e lasciare un dito circa di distanza dall'orlo. አፉን ፡ አሞጠሞጠ *allungare le labbra, la bocca,* per bere, come fa il cavallo ecc.

97. ጥሬ ፡ ጠብ ፡ ዶሮ ፡ ቀርቀብ *(ṭriè ṭab doró qarqáb).*

« Il grano cade *a chicco a chicco, e* la gallina *subito* lo prende ».

Il proverbio si dice dell'impadronirsi d'alcuna cosa, appena si presenti l'occasione, e specialmente in proposito della donna cattiva, che rimandata dal marito per la sua mala condotta, si sposa subito a qualunque uomo le si faccia innanzi. ቀረ ቀበ e ቀርቀብ ፡ አደረገ sono sinonimi di ተሸከመ, e significano *alzar su, prendere una cosa.* Con ጠብ e ቀርቀብ si sottintende rispettivamente ይላል e ያደርጋል.

98. ጸሓይ ፡ ሳለ ፡ ይሮጧል ፡ (ovv. ሩጥ) አባት ፡ ሳለ ፡ ያጌጧል (ovv. አጊጥ) *(ṣaḥāi sālla iroṭuāl* [ovv. *ruṭ*] *abbāt sālla yāgieṭuāl* [ovv. *agiṭ*]*).*

« Finchè c'è il sole si corra (ovv. corri!), finchè c'è il padre *vivo* si vada adorni (ovv. adornati!) *con belle vesti* ecc. ».

Per le forme ይሮጧል e ያጌጧል cf. n. 40.

99. ፈትል ፡ ቢያብር ፡ አንበሳ ፡ ያስር *(fātel biābber anbasā yāser).*

« Il filo, se sia unito insieme *con altri fili,* lega *anche* un leone ».

L'unione rende forti i deboli. ያስር per ያስራል cf. n. 14.

100. ፍየል ፡ ከመድረስዋ ፡ ቅጠል ፡ መበጠስዋ *(feʿāl kamadrasuā qeṭal mabaṭṭasuā).*

« Dove arriva la capra, taglia le foglie ».

La capra non appena vede una foglia cui possa arrivare, subito la taglia coi denti e la mangia. Il proverbio si dice di persone che parlano o fanno qualcosa senza ponderare, e non appena ne hanno occasione.

101. አሁን ፡ ወጣች ፡ ጋርምበር ፡ (ovv. አ″ ፡ ወ″ ፡ ጨረቃ)
ተሸሽጋ ፡ የነበር ። (ovv. ተሸሽጋ ፡ በብረት ፡ ሳንቃ)

(ahūn waṭṭāč žāmbar [o *ah. w. čaraqā*] — *tašaššaga yanābbar* [ovv. *t. baberāt sānqā*]*)*.

« Ora è uscito il Sole (ovv. la Luna) che stava nascosto (ovv. essa era nascosta con porta di ferro) ».

Ritornello che cantano le donne nelle feste del Natale e dell'Epifania. In Abissinia, come fin da antico in oriente, l'Epifania è nominatamente la festa della manifestazione del Salvatore quale Messia e Dio, nel battesimo al Giordano, e si celebra l'11 di Ṭer, dodici giorni dopo il Natale, che cade al 29 di Tahsâs. La festa dei Magi si celebra il giorno stesso di Natale, per la credenza che giungessero a Gerusalemme in quel giorno. Nel giorno di Natale si celebrano tre feste: 1) lidat o *natale*; 2) *il parto della Vergine*, e 3) sab'a sagal, o *festa dei Magi*. Il parto della Vergine che nel giorno di Natale si celebra insieme colle altre due feste, si celebra anche separatamente nella vigilia di Natale; è festa grande, che ha nome ጌና [1] ma tuttavia si osserva digiuno in quel giorno, (ጌና non significa l'*Avvento*, che dicesi ስብከት). Volgarmente la prima festa, quella che ha luogo la vigilia di Natale, si chiama የወንዶች ፡ ጌና *giennā degli uomini*, e la seconda የሴቶች ፡ ጌና *giennā della donna*. In luogo di ዠምበር si scrive anche ጀምበር. perchè generalmente tutte le parole che si scrivevano con ዠ, ora, specie fuori del Goggiam, si scrivono con ጀ; senonchè i dotti abissini amano conservare il ዠ, soprattutto in quelle parole le cui corrispondenti *geez* hanno un ዘ come p es. ጋዥብ per ጅብ = ዝእብ *iena*.

102. ድንግል ፡ አልቀሳ ፡
አወጣች ፡ አንድ ፡ አበባ ፡
ያን ፡ አበባ ፡ አስረው ፡
ገረፉት ፡ እንደ ፡ ሌባ ።

[1] *γέννα, Χριστοῦ γέννα*: cf. il Ducange.

(déngel alqesâ — awaṭṭâč and abʰabʰâ — yān abʰabʰâ asraū — garrafât čada ličbʰâ).

« La Vergine, mentre *prima* stavasi triste, produsse *(fece germinare)* un fiore, ma *gli Ebrei* quel fiore legando, lo flagellarono come un ladrone ».

Strofetta cantata da alcune donne di Gondar. Secondo la credenza degli Abissini, il primo dolore o ብካይ sofferto dalla Vergine, fu di rimaner orfana e sola nel tempio fin da bambina.

103. ጥንት ፡ የነበረ ፡ ሃይማኖት ፡
ተዋሕዶ ፡ ነበር ፡ ቅባት ፡
ካራ ፡ የሚሉ ፡ ሃይማኖት ፡ ተጨምሮ ፡
ሥጋ ፡ አለቀ ፡ ዘንድሮ ።

(ṭent yanábbaru hāimānót — tawāhedó nábbar qebʰât — kârrā yammilu hāimānót tačamró — segâ állaqa zanderó).

« La fede che eravi dapprima era, *avea nome*, tawâhedô (*unione*) *e* qebât (*unzione*); coll' aggiunta della credenza detta kârrâ (*il coltello*), quest'anno non c'è più la carne ».

Si scherza in questa strofa sul nome volgare di *coltello*, che è dato alla credenza nell'unica natura in G. Cristo, perchè come nel coltello è un solo taglio (mentre la spada ne ha due, *Apocal.* I, 16) così secondo i 'Karroč' è in Gesù Cristo la sola divinità [1].

104. ያን ፡ አንካሳ ፡ በለው ፡ በዋመሳ ።

(yān ankāssâ balaū bawāmassâ).

« Quel zoppo, percuotilo con la grande lancia! ».

ሚካኤል ፡ አትቀየመኝ ፡
መጭውን ፡ ስቀበል ፡
ሐያጁን ፡ ስሸኝ ።

---

[1] Cf. il mio articolo *La chiesa abissina e la chiesa russa* nella *Nuova Antologia* del 16 aprile 1890.

(Mikāīl atteqāyamañ — mač'nu seqqābbal — hayyāgān sesañ).

« Michele! non voler vendicarti su me, mentre accolgo chi viene, e mando via chi se ne va ».

Versetti cantati da una *qīriè* [1] per Râs Mîkâ'îl, il signore del Tigrê; il primo versetto allorchè il Râs fuggiva, e gli altri allorchè riavutosi dalla sconfitta, tornava vittorioso. Non so precisamente a qual vicenda si alluda della vita di Râs Mîkâ'îl; forse agli avvenimenti dell'anno 1770, quando per tradimento di Râs Gošu e di Wånd Bawasan [2], Râs Mîkâ'îl dovè ritirarsi nel Tigrê col re Takla Hâimânôt II, mentre a Gondar si proclamava un anti-re; senonchè coll'aiuto di Râs Fâsil, tornò Râs Mîkâ'îl sulla fine dell'anno, col re Takla Hâimânôt, a Gondar, prendendo vendetta dei ribelli. **በለው** (imper. di **አለ** *dire*) viene a significare *dàlli, dàlli! percuotilo!*. **ቀመስ** significa *lancia grande e lunga*; figuratamente si dice anche di una persona altissima di statura: la parola è ora antiquata e non intesa generalmente.

105. **እንዴት ፡ ተሰቀለ ፡ አማኑኤል ፡ ጎሹ ፡**
ሐዋርያት ፡ ጋሎች ፡ ትተውት ፡ ቢሸሹ ።

(endiét tasáqqala Amānuēl Gošú — hawāryāt gällóč telaut bišašu).

« Come è stato crocefisso Emmanuele Gošu, quando gli apostoli Galla, abbandonandolo, fuggirono via! ».

Lamento in morte di Emmanuele Gošu, che si sarebbe ribellato, fidando sulle sue truppe Galla; le quali tuttavia l'abbandonarono e fuggirono, ond'egli fu preso e confitto in croce. L'*alqāš* assomiglia l'Amanuel Gošu all'Immannuel, cioè

---

1 **ቂሬ** (propr. *ostessa, locandiera*) è la donna volgare che balla e canta come fanno i buffoni, e gli *azmārī*.

2 Questo nome, appena riconoscibile nel Powussen di Bruce e nel Poussen di Combes e Tamisier, è **ወንድ ፡ በወሰን** = *il maschio nel confine*, cioè: il coraggioso si conosce nel difendere il confine dai nemici.

G. Cristo; e come G. Cristo fu crocefisso, così fu crocefisso Gošu, e come gli Apostoli, abbandonando G. Cristo (Mt. 26, 56; Mr. 14,50) fuggirono, così i Galla abbandonarono Gošu e fuggirono. Non so se questo Gošu è il noto Râs del Goggiam ucciso da Takla Hâimânôt II nell'anno 7267 (1774-1775) o altri; forse l'*alqāš* per accrescere le somiglianze (!), lo dice crocifisso invece di dirlo semplicemente ucciso.

106. ወልዴ ፡ የገዛው ፡ አገር ፡
አህያ ፡ ያደረችበት ፡ ማገር ፡
አገሩም ፡ አገር ፡ ማገሩም ፡ ማገር ፡ አይሆን ፡፡

(wâldiê yagázzāun ágar — āhyā yáddaraćbat mágar — āgarúm ágar māgarúm mágar aihón).

« Il paese soggetto a Woldiê è come una parete presso la quale ha passato la notte un'asina; il *detto* paese non è più un paese, e la *detta* parete non è più una parete: *l'uno e l'altra sono distrutti* ».

Woldiê era un governatore nello Scioa, sotto Sâhla Selâsiê (1813-1847). Il ማገር è una parete formata di pali piantati in terra verticalmente, e tenuti saldi dal *mazāzei*; cf. sopra n. 11. L'asino, un po' mangiando i vimini che legano il *mazāzei* ai pali verticali, e un po' tirando calci, distrugge il *māgar*.

107. ሰው ፡ ሁሉ ፡ ሲሰድብህ ፡
ሲያማህ ፡ እሰማለሁ ፡
እኔ ፡ ስደረድር ፡
ስክብ ፡ እኖራለሁ ፡፡

(sau hullu sisadbeh siʿammāh esamâllahu eniê sedarádder sékĕb enorâllahu).

« Odo che tutti ti ingiuriano e dicono villania; io me ne sto disponendo in ordine una sull'altra *e* sovrapponendo *le pietre* ».

Strofetta cantata da un certo Worqiê, al re di Scioa Sâhla Selâsiê. Worqiê era un abile operaio muratore che costruì molti edifici e chiese sotto Sâhla Selâsiê, e fra le altre la chiesa di s. Michele in Ancober, bruciata nella guerra fra Bazzâbeh ge-

nerale del re Teodoro e Siêfu. Worqiê vuol significare che mentre ode altri biasimare Sâhla Selâsiê, egli non fa altro che accumulare e sovrapporre lodi: lo loda sempre.

108. ይመልሰው ፡ እንጅ ፡ እረኛው ፡ ባወቀ ፡
የሚችለው ፡ የለም ፡ ያስ ፡ ላም ፡ ከዘለቀ ።

(imallesau ĕnǵ erranāu bāwwaqa — yammičilau yallam yās lām kazállaqa).

« Quella vacca invero dopo che è ita via, non vi è altri che possa *ricondurla*, ma il suo pastore la ricondurrà, a quel modo che egli conosce ».

Strofetta di un *azmārī* che deplora il propagarsi dell'islamismo in Abissinia, e il potere che acquistavano i musulmani sotto signori musulmani o quasi musulmani. Imperocchè in apparenza non si parla che di una vacca fuggita e del pastore, ma dividendo ያ ፡ [እ]ስላም invece di ያስ ፡ ላም, e interpretando ዘለቀ nel senso che pure ha, di *esser in vista, avvicinarsi, venire,* la strofetta prende questo senso: codesti musulmani da che sono venuti nel nostro paese, non vi è alcuno che possa ricondurli al loro paese; ma il pastore, Iddio, ve li ricondurrà, a quel modo che egli sa, e che noi non possiamo conoscere.

109. የበጌምድር ፡ ዱቄት ፡
ከፋ ፡ ነው ፡ ብያ ፡ ሽርንከት ፡
እኛስ ፡ አስልመን ፡ በላነው ፡
ይብላን ፡ ለቀረ ፡ ሰው ።

(yabag'ĕmder doqiēt — kᵘfú nau biyyā širinkat — eñās asleman ballānau — ibʰlān laqárra sau).

« La farina del Beghemder è cattiva, in verità, non è macinata finamente; ma noi facendola macinare finamente, l'abbiam mangiata. Compianto ai morti! »

Strofetta di un *alqāš* in occasione di stragi avvenute nel Beghemder, per opera specialmente di musulmani, dei quali egli lamenta il diffondersi e la potenza. La strofa sembra dire

semplicemente che la farina del Beghemder non è ben macinata; ma **አስሌመን** può esser gerundio tanto di **አስላመ** *far macinare finamente*, quanto di **አሰለመ** *farsi musulmano*: onde ne nasce questo senso: « La farina del Beghemder si è fatta dura a mangiare, e noi, divenuti ormai musulmani, siamo costretti a mangiarla »; cioè siamo costretti a soffrire la dura signoria dei musulmani. **ላመ** significa *esser macinato finamente una seconda volta*, come si fa del grano, del sorgo (ma non del 'tief') ecc. per i quali la prima macinatura non è sufficiente: **አላመ** (in luogo del quale nello Scioa si usa **ሰለቀ**) *macinare finamente*; **አስላመ** (nello Scioa **አሰለቀ**) *far macinare finamente da altri*; **ሽርንክት** (nello Scioa **ሽርክት**) è *la farina non ben macinata*; **አሰለመ** *asallama* [1] come **ሰለመ** significa *farsi musulmano* (اسلم); **ይብላን** sta per **ሞት ፡ ይብላን** *la morte ci mangi!* Nel fare una visita di condoglianza si suol dire **ሞት ፡ ይብላን ፡ ሞት ፡ ይውሰደን** *che la morte ci mangi! che la morte ci porti via!* cioè « potessimo noi esser morti in luogo della persona di cui si piange la perdita! ». Del pari una madre che sgridi un figliuolo impertinente, gli dice: **ይብላኝልህ ፡ ሰውም ፡ አትሆን** [2] *poverella me per tua cagione! non diverrai mai un uomo dabbene!* Quindi **ይብላን** vien presso a poco a significare « ahimè! poveri noi! compianto! ».

110. **ራስ ፡ ምክር ፡ ያብዙ ፡**
ዘመድ ፡ ወዳጅ ፡ ይግዙ ፡
እጅግ ፡ አይመኑ ፡ ራስ ፡ ራስዎን ፡
አያድንምና ፡ ሰው ፡ የገዛ ፡ ነፍሱን ።

(rās méker yābzū — zämad wadāǧ igzū — eǧīg āimanu rās rāsuón — a'ādenem'nnā sau yagäzzā nafsün).

« Che il râs prenda assai consiglio, e si procacci parenti e amici *con donativi e largizioni*, nè sia troppo sicuro di sè medesimo, perchè di per sè stesso l'uomo non si salva ».

---

[1] **አሳለመ** (non **አሰለመ**) *assāllama* è invece *dare a baciare* la mano, la croce ecc. come fanno i preti; **እጁን ፡ አሳለመ** *diede a baciar la mano.*

[2] Per **ሰው ፡ አትሆንም**.

Strofetta che dicesi cantata da un *azmārī* a Ras Guksâ il noto principe dei Galla Eǵu, avo di Râs 'Alî, morto nel maggio del 1825. **የገዛ** per un idiotismo, viene a significare *medesimo, stesso*: p. es. **እርሱ ፡ የገዛ ፡ ራሱን ፡ አመሰገነ** *egli stesso ha lodato sè medesimo*, come dicesi: **እርሱ ፡ ቅሉ ፡ ራሱን ፡ አመሰገነ** [1]. Onde l'*azmārī* par che dica semplicemente che la persona stessa non può salvarsi di per se; ma traducendo **ሰው ፡ የገዛ** non secondo quest' idiotismo, ma a parola, si ha il significato di « quegli che domina gli uomini, il sovrano »; onde l'*azmārī* dice al Râs che i sovrani e i principi difficilmente restano incolumi, se non si procacciano amici.

111. **እንዴ ፡ ምን ፡ ይኖራል ፡**
ጎጃሜ ፡ ሳያርስ ፡
በሬ ፡ ሳላይ ፡ መጣሁ ፡
ከዚያ ፡ እስከዚህ ፡ ድረስ ።

(enda mên inorâl — goǵāmiê sā'ârs — bariê sālāi maṭṭâhu — kazi'â eskazih dras).

« Come starà il Goggiamese, senza arare i campi? sono venuto di colà fin qui, senza vedere buoi ».

---

[1] **ቅሉ**, che non significa *pas même*, è composto da **ቅል** e dal suff. -ū: e così dicesi **እኔ ፡ ቅሌ** *io stesso*, **አንተ ፡ ቅለህ** *tu stesso* ecc. Questo **ቅል** è lo stesso **ቅል** che significa *cucuzza, guscio di cucuzza*, usato in questo caso nel senso, ch'esso pur ha, di *testa* **ራስ**; p. es. **ቅሉ ፡ ተሰብሮ አል** *si è rotta la sua testa*. All'istesso modo in italiano, nel linguaggio familiare, si usa *cucuzza* per *testa*, come nell'arabo volgare قَرْعَة (nel dialetto neo-aram. di Ṭûr 'Abdîn *qar'ó*) ecc.; ed è noto che per un analogo processo d'idee, il latino *testa* ha dato *testa, tête*, come *cupa, cuppa* ha dato *Kopf, coppa* ecc. (Il **ቅል** propr. è una cucuzza non buona a mangiare, ma del cui guscio si fanno bottiglie, tazze ecc; la cucuzza buona a mangiare è importata, e perciò chiamasi **የባሕር ፡ ቅል** o *cucuzza venuta dalla parte di mare*, come chiamasi, per la stessa ragione, **የባሕር ፡ አዳንጕሬ** il nostro fagiuolo (*phaseolus vulgaris*), **የባሕር ፡ ማሽላ** il granturco).

Strofetta cantata, dicesi, in occasione di una strage fatta da Râs 'Alî nel Goggiam: l'*azmārī* sembra dir solo che nel Goggiam non si può arare per mancanza di buoi; ma dividendo, non **በሬ ፡ ሳላይ**, ma **በሬሳ ፡ ላይ**, si viene a dire « sono venuto di colà camminando sui cadaveri » per causa cioè della strage fatta da Râs 'Alî.

112. **ሲቻለው ፡ ማሪ ፡**
እግዜርና ፡ አሊ ።

(siččālau mārí — egziérennā alí).

« Misericordioso, mentre può *punire*, è, *sono solamente*, Iddio e 'Alî ».

Nel 1842, Ubiê, che avendo da poco vinto Kâsâ, il figlio di Sabâgâdis, era divenuto signore di tutto il Tigrê, attaccò Râs 'Alî sotto Debra Tabor. Sebbene la vittoria fosse rimasta a Ubiê, che era entrato nell'accampamento di Râs 'Alî, nonpertanto circondato tutto a un tratto dai Galla, Ubiê fu fatto prigioniero e consegnato a Râs 'Alî; il quale tuttavia lo rimandò libero, senza fargli alcun male. Alla clemenza di quest'atto si allude con questa strofetta.

113. **አርሼ ፡ በበላሁ ፡**
በቀንጃ ፡ በሬ ፡
የዘንድሮን ፡ አሊን ፡
አከርሞት ፡ ጌታዬ ።

(arišé babhallāhu — baqanǧā barié — yazanderón alín — akremót gietā'é).

« Mangerei *contento, benchè* arando *il terreno* con un bue spaiato, il mio Signore *Iddio* facendo passar l'inverno (*purchè Iddio facesse vivere lungamente*) l'odierno Alî ».

Sotto Râs 'Alî un tale avea sofferto delle ruberie dai soldati di lui, ed era rimasto con un solo bue, per modo che volendo arare il terreno, dovea chiederne un altro in prestito al vicino: onde egli un giorno cantò a Râs 'Alî questa strofa. Apparentemente il cantore sembra dire che, purchè Iddio con-

ceda lunga vita a Râs 'Alî, egli è contento di aver un sol bue; ma dividendo **አክርሞት** in **አክር ፡ ሞት** (=**አክርር**) si viene a dire: « fa morire o morte! l'odierno 'Alî, mio signore ». Si dice che Râs 'Alî, non intendendo dapprima il doppio senso, regalasse il cantore; poi gli fu fatta notare la satira, ma di indole dolce com'era, non lo punì altrimenti. **ቀንጃ** si dice del bove e significa *spaiato, scoppiato* e si usa come aggettivo e come sostantivo; p. es. **ቀንጃ ፡ በሬ** ovv. **ቀንጃ ፡ አለኝ** *ho un bue spaiato*. **አከረረ** *ritorcere* un filo; metafor. *uccidere*.

114. **ይልማናና ፡ ዴንሳ ፡**
ቁሞ ፡ ይሟገታል ፡
ይህን ፡ በጌምድርን ፡
ማን ፡ ዳኛ ፡ አድርጎታል ።

*(Ilmānánnā Diensā — qumó immuággatāl — ih*ᵉ*n Baghiémderen — mān dāñá adergotál).*

« Ilmana e Densa litigano stando *innanzi al giudice*: chi ha fatto giudice codesto Beghemder? »

Ilmana e Densa sono due regioni del Meccia, che nella storia di Abissinia figurano specialmente sotto il regno di Iyâsû II (1730-1755) quando Tense'a Mâmmô [1] si ribellò e fu poi vinto da Warēñâ; esse soffrirono devastazione sotto Teodoro, molti dei soldati del quale erano del Beghemder. Scrivendo **ዳኝ ፡ አድርጎታል**, la pronuncia resta la stessa, ma il senso diviene « chi ha fatto salvo, ha risparmiato il Beghemder, mentre il Meccia è vittima di devastazioni » [2].

---

[1] **ማሞ** al fem. **ማሚቶ** parole del linguaggio familiare, significano *ragazzetto, ragazzetta*; **የዓይን ፡ ማሚቶ** è la *pupilla dell'occhio* = **ብን ት ፡ ዓይን** بنت العين (cf. *pupula, pupilla, κόρη*, nel copt. ⲁⲗⲗⲟⲩ); notevole è l'espressione usata nello Scioa per significare *eco*, cioè **የገደ ል ፡ ማሚቶ** a par. *la ragazzetta della rupe*, la fanciulla che si crede rispondere dalla rupe.

[2] Aggiungerò qui dal libro del Sapeto, *Viaggio e missione cattolica fra i Mensa* ecc. p. 101, una strofetta cantata in Adua, quando Ubiê

115. የሰጠህኝ ፡ መሬት ፡
ለኔ ፡ መች ፡ ባነሰኝ ፡
አስቸገረኝ ፡ እንጂ ፡
መጭ ፡ እየወረሰኝ ።

(yasattaheñ mariêt — laniê mač bânnasañ — asčaggarañ enji — mač e'awarrasañ).

« Il terreno che mi hai dato non sarebbe punto troppo piccolo per me, ma piuttosto mi ha afflitto il ' mać ' togliendomelo *(impossessandosene a mio danno)* ».

Strofetta che un *azmārī* recitò mettendola in bocca a un piccolo governatore, il quale rivolto al Re, gli dice che sarebbe contento della terra da lui ricevuta, ma che la mala erba, cioè i Râs, i Degiasmać ecc. gliene tolgono continuamente, impossessandosene. መች equivale a *punto, affatto*; መጭ è nome di un'erba somigliantissima al *nūg*; essa è amara e non si mangia nè dagli uomini, nè dalle bestie, e reca molto danno al grano: tuttavia se ne trae un olio che si mette negli orecchi, quando vi entri qualche insetto, come p. es. quello chiamato ግንደ ፡ ቁርቁር (*buca-tronchi*). Quanto al በ col perfetto cf. il n. 113; si usa anche con senso ottativo; p. es. ምነው ፡ በዘመኑ ፡ በነበርሁ *Dio volesse che fossi vissuto al suo tempo!*

---

con marce forzate venne dal Simien, per combattere Kâsâi, il figlio di Sabâgâdis.

ነጋሪት ፡ ገሣ ፡ ውቤ ፡ ገሰገሰ ፡ ወዴት ፡ ትገባለህ ፡ ሰባጋድስ ፡ ካሳ ።

« Il tamburo ha suonato (pr. ' ha ruttato ') Ubiê ha fatto una rapida corsa di guerra, dove entrerai a nasconderti, o Kâsâ figlio di Sabâgâdis ».

(Kâsâ propr. *ammenda, risarcimento*, e con forma tigriña kâsâi, è nome che le madri pongono a un figlio, che nasce loro dopo che ne abbiano perduto un altro: come nello stesso caso si mette il nome di Meršâ a par. ' che serve per far dimenticare ' cioè per far dimenticare il figlio perduto.)

116. ከጎጃምና ፡ ከዳሞት ፡
ማናቸው ፡ ይልቃል ፡ በስፋት ፡
ተወው ፡ እየነው ፡ ለየነው ፡
ታላቁ ፡ ዳሞት ፡ ነው ።

(kagoǧámᵉnnā kadāmót — mānnāčau ileqāl basefāt — tāwau ayyanau layyanau — tāllāqú dāmot nau).

« Del Goggiam e del Damot, quale dei due è maggiore in vastità? lascia andare! l'abbiam visto e l'abbiam ben distinto; il *più* grande è il Damot ».

Il **ከዳሞት** se si divide **ከዳ ፡ ሞት** (collo stato costrutto per **የሞት ፡ እዳ**) è *il debito della morte, ciò che è dovuto alla morte*; e il cantore vuol dire che il dominio della morte è il più vasto d'ogni altro, poichè tutti sono a lei soggetti.

117.
መብልዕየኒ ፡ ጼና ፡ መብልዕ ፡ ዘያመጽእ ፡ ነፋስ ፤
ወልብስየ ፡ ከመ ፡ ዶርሆ ፡ እምላዕለ ፡ አብራክየ ፡ እለብስ ።

« Il mio cibo è *solamente* l'odore dei cibi che apporta il vento, e il mio vestimento, come la gallina, lo rivesto *solamente* al disopra delle ginocchia »

Detto di Kefla Johannes, grande *dabtarā* fiorito, credesi, verso il principio del secolo passato, e tutto dato all'umiltà e alla penitenza e al viver romito; dal ginocchio in giù andava sempre ignudo, assomigliando alla gallina, che ha la zampa tutta nuda e priva di piume.

118. ወከመ ፡ ለሰማይ ፡ ኢንርአይ ፡ ሥን ፡ ግዘፉ ፡
ትንንያ ፡ ከልአነ ፡ በክንፉ ።

« Una zanzara colle sue ali ne impedisce di vedere il bel firmamento del cielo ».

Con questi versetti lo stesso Kefla Johannes deride i *dabtarā* che andando attorno nella chiesa o nel recinto sacro can-

tando, tengono le due mani levate in alto, e colle lunghe maniche bianche che ne pendono, somigliano ad un'aquila che vola ad ali spiegate [1], ma ironicamente il Kefla Johannes li assomiglia ad una zanzara.

119. እምነ ፡ መከራት ፡ ኪሩቤል ፡ አርባዕቱ ፡
እሐዮሙ ፡ ገጸ ፡ ሰብእ ፡ ውእቱ ።

« Una delle quattro calamità, dei quattro cherubini, è il viso degli uomini ».

Strofetta attribuita allo stesso Kefla Johannes. Al viso, al fascino dell'occhio degli uomini si attribuisce in Abissinia grande potere malefico, e si afferma che faccia anche seccar gli alberi, onde è contato fra le grandi calamità; ma forse il Kefla Johannes, amante del viver romito, ha voluto intendere la società degli uomini in generale. Egli novera quattro calamità probabilmente per cagione di luoghi biblici quali *Amos* I, 3, 6, 9 ecc.; *Isaia* 51, 19 ecc.; questo numero di quattro (sacro presso gli Ebrei) lo ha condotto a menzionare i quattro cherubini (*Ezech.* I, 5 seg.; *Apocal.* 6 seg.) emblemi degli Evangelisti, tanto più che uno di essi ha la testa umana; onde allegoricamente si ripete il concetto del viso umano e delle quattro calamità. Questa ripetizione allegorica si chiama in amarico ሰምና ፡ ወርቅ a parola *cera e oro*, ma col significato di senso r e a l e e volgare, e senso a l l e g o r i c o foggiato sopra di esso. L'origine di questa espressione è la seguente: volendo fondere qualche rozza statuetta di animali ecc., si fa un modello in cera, che si ricuopre di terra da vasellaio, e poi si mette al fuoco per modo che mentre si cuoce la terra, la cera si liquefà; quindi nella forma vuota di terra cotta si cola l'oro.

---

[1] Ciò che in amarico si dice ረበበ, che significa, in senso proprio *volare ad ali spiegate* e figur. quest'andare attorno dei *dabtarā* cantando processionalmente.

I, II.

ያይጦች ፡ ወግ ፡ ወይም ፡ ታሪክ ።

Storia dei topi.

I.[1]

ካይጦች ፡ መልኩ ፡ ልውጥ ፡ የሆነ ፡ ካንገቱ ፡ በላይ ፡ ነጭ ፡ ልጅ ፡ ተወለደ ። አይጦች ፡ ተሰብሰበው ፡ እንግዴህ ፡ ከማን ፡ እናጋባዋለን ፡ ለኛ ፡ ጋብቻ ፡ የሚበቃ ፡ የለም ፡ አሉ ። እኩሌቶች ፡ ከፀሐይ ፡ እናጋባዋለን ፡ አሉ ። እኩሌቶች ፡ ደመና ፡ ይጋርደዋል ፡ ለልጃችን ፡ ወደረኛ ፡ አይሆንም ፡ አሉ ። እንኪያውማ ፡ ለደመና ፡ እናጋባው ፡ አሉ ። ነፋስ ፡ የሚበትነው ፡ ለኛ ፡ ጋብቻ ፡ አይበቃም ፡ አሉ ። ለነፋስ ፡ እናጋባው ፡ አሉ ። ተራራ ፡ የሚከለክለው ፡ ለኛ ፡ ጋብቻ ፡ አይበቃም ፡ አሉ ። ለተራራ ፡ እንሥጠው ፡ አሉ ። አይጥ ፡ በግሩ ፡ የሚቆፍረው ፡ ለኛ ፡ ግቢ ፡ አይበቃም ፡ አሉ ። እንኪያስ ፡ ከሁሉ ፡ አይጥ ፡ ከበለጠ ፡ ካይጥ ፡ እናጋባዋለን ፡ ቤት ፡ ከቤቱ ፡ ገባ ፡ አሉ ። አይጥ ፡ ላይጥ ፡ ተጋብተው ፡ ሲኖሩ ፡ እበልጣለኍ ፡ ባይ ፡ ድመት ፡ ተነሥቶ ፡ እየነጠቀ ፡ ይወስድ ፡ ጀመር ። አይጦች ፡ ዱለት ፡ አድርገው ፡ ልጅ ፡ እንሥጠው ፡ የሚመጣበትን ፡ ጊዜ ፡ ምክራቸውን ፡ እንድትነግረን ፡ አሉ ። ይህን ፡ መከረው ፡ ከድመቶች ፡ ተጫጩ ። የድመቶች ፡ ጐበዛዝት ፡ ልጅ ፡ ሊቀበሉ ፡ ወደ ፡ አይጦች ፡ ሠርግ ፡

[1] Questa favola corrisponde in sostanza a quella fatta conoscere dal Reinisch (*Die Saho-Sprache* I, 228; cf. anche 218) sebbene la favola Saho sia molto più breve.

ሄዱ ። አይጦችም ፡ ጠርጥረው ፡ ጎሬ ፡ ጎሬያቸውን ፡ ቆፍረው ፡
ቆዩ ። ከዳስ ፡ ገብተው ፡ ዘፈን ፡ አነሡ ፡ ያይጦች ፡ ቈናጃጕት ፡ ዘ
ፈን ፡ ሊቀበሉ ፡ ወጡ ፡ በጎሬ ፡ በጎሬያቸው ፡ አፍ ፡ ላይ ፡ ቂብ ፡
ቂብ ፡ ቁጢጥ ፡ ቁጢጥ ፡ እያሉ ፡ ተቀመጡ ፡ በታች ፡ ጎሬ ፡ እን
ዳላቸው ፡ ድመቶች ፡ አላወቁም ፡ ነበር ። ድመቶች ፡ አንድ ፡ ወ
ገን ፡ ሁነው ፡ ዘፈን ፡ ሲያወጡ ፡ የኛ ፡ ልጅ ፡ ሥጋ ፡ አይወድ
ም ፡ አሉ ። ያይጦች ፡ ቈናጃጕት ፡ ሲቀበሉ ፡ እናይ ፡ ኋላ ፡ እና
ይ ፡ ኋላ ፡ አሉ ። ድመ ፡ የኛ ፡ ልጅ ፡ ቅቤ ፡ አይወድም ። አ
ይጥ ፡ እናይ ፡ ኋላ ፡ እናይ ፡ ኋላ ። ድመ ፡ የኛ ፡ ልጅ ፡ እርጎ ፡
አይወድም ። አይጥ ፡ እናይ ፡ ኋላ ፡ እናይ ፡ ኋላ ። ከድመቶ
ች ፡ አንዱ ፡ ለድመቶች ፡ ሲቀነቅን ፡ ወበብ ፡ ወበብ ፡ አለ ።
ድመቶች ፡ ሲቀበሉ ፡ ዳርዳሩን ፡ ክበብ ፡ እያሉ ፡ ከበው ፡ በመ
ካከል ፡ አደረጓቸው ። ካይጦች ፡ አንዲት ፡ ላይጦች ፡ ስትቀነቅ
ን ፡ እብብ ፡ እብብ ፡ አለች ፤ አይጦች ፡ ሲቀበሉ ፡ እኛም ፡ አለ
ን ፡ ከልብ ፡ አሉ ። የድመቶች ፡ ቀንቃኝ ፡ አንዳንዲቱን ፡ እን
ቅ ፡ እንቅ ፡ አለ ፤ ያይጦች ፡ ቈናጃጕት ፡ እየጎሬሽ ፡ ጥልቅ ፡ ጥል
ቅ ፡ አሉ ። ድመቶች ፡ መር ፡ መር ፡ ሲሉ ፡ አይጦች ፡ ጥልቅ ፡ ጥ
ልቅ ፡ ብለው ፡ ገቡ ። ድመት ፡ በየጎሬው ፡ አፍ ፡ እየሆነ ፡ ሚያ
ው ፡ ይል ፡ ዠመር ፡ አይጦች ፡ ተላሌ ፡ ዘላሌ ፡ ከንቱ ፡ ሚያ
ው ፡ ነው ፡ አሉ ፡ ይባላል ።

Nacque *un giorno* un topolino la cui forma era diversa da quella degli altri topi; esso era bianco dal collo in su. I topi radunatisi insieme dissero: adunque! con chi lo sposeremo? non abbiamo chi sia degno d'imparentarsi con noi [1]. Alcuni

---

[1] ጋብቻ o ግቢ è quegli che per matrimonio s'imparenta con altri, che diviene suo affine.

dissero: lo sposeremo al Sole! altri risposero: la Nuvola lo copre, e il nostro figliuolo non dee avere chi stia a pari con lui. Dissero: Ma dunque sposiamolo alla Nuvola! *altri* risposero: ma una cosa cui il Vento disperde, *come è la nuvola*, non è parente adeguato per noi! dissero: sposiamolo al Vento! *altri* risposero: una cosa cui la Montagna arresta, *com'è il vento*, non è parente adeguato per noi. Dissero: diamolo in isposo alla Montagna! *altri* risposero: una cosa di cui i topi scavano il piede, *com'è la montagna*, non è parente adeguato per noi! Dissero: ebbene dunque, se il topo val più di tutti (*perchè più forte del monte, che è più forte della nuvola* ecc.) lo sposeremo con un topo; *così sarà che* la casa è entrata in sua casa [1]. Stando così sposatisi topo con topo, un gatto che diceva « io sono più forte *dei topi*! » alzatosi cominciò ad acchiappare *dei topi* e portarli via. I topi, fatta un'assemblea, dissero: diamogli (*al gatto*) una *nostra* figlia *per moglie*, affinchè essa ci dica quando viene *il gatto addosso a noi, e* i loro consigli (*i consigli presi dai gatti per ucciderci*). Fatto questo divisamento, si fidanzarono coi gatti: i giovani fra i gatti andarono al banchetto nuziale dei topi per ricevere la figliuola *che andava sposa al gatto*, ma i topi dubitando *d'insidie* aspettavano, dopo che ciascuno si era scavata una tana [2]. Poichè furono entrati nella tenda (*sotto la tenda piantata pel banchetto nuziale*) *i giovani dei gatti* cominciarono il ballo nuziale, e le fanciulle dei topi uscirono per cantare le risposte al ballo *dei gatti*, stando ciascuna seduta sui piedi [3], sulla bocca della sua tana, *coprendola così per modo che* i gatti non sapevano che sotto *a ciascun topo* c'era

---

[1] *Bišt kabiētu gabbā*, sentenza che si dice quando si conchiude un matrimonio fra persone di ugual condizione e dignità: la famiglia è entrata in altra famiglia che le conviene.

[2] ጎሬ *tana* anche di grandi animali, come la iena ecc.; ጎሬ ፡ ጎሬ ያቸው *ciascuno la sua tana*; così dicesi p. es. ተማሮች ፡ መጣፍ ፡ መጣፋቸውን ፡ ያዙ *gli scolari presero ciascuno il proprio libro.*

[3] ቂብ ፡ አለ, e ቁጢጥ ፡ አለ significano propr. *sedere poggiato sui quattro piedi*, come fa il gatto, il cane ecc.

una tana. I gatti riunitisi insieme, cominciando la danza [1] dicevano (*per ispirar fiducia ai topi*) « il nostro figlio non ama la carne! » e le fanciulle dei topi cantavano il ritornello « lo vogliam veder poi, lo vogliam veder poi! »; (i gatti) « il nostro figlio non ama il burro! »; (i topi) « lo vogliam veder poi, lo vogliam veder poi! »; (i gatti) « il nostro figlio non ama il latte quagliato »; (i topi) « lo vogliam veder poi, lo vogliam veder poi! ». Uno dei gatti intonò una canzone ai gatti dicendo: « attorno, attorno! » [2]. *Allora* i gatti rispondendo al canto e dicendo: « circonda tutto intorno dal di fuori! » [3], circondando i topi, se li misero in mezzo. Allora una *delle fanciulle* dei topi, intonando il canto ai topi, disse: « puh! puh! » [4]; e i topi cantando il ritornello dissero: « noi siamo

---

[1] ዘፈን ፡ አወጣ *cominciar la danza.*

[2] ወቡብ ፡ ወቡብ vuol dire *attorno, venite intorno!* Così uno che porti il cibo ai figliuoli, dice loro: እሽኮሮቼ ፡ ወቡብ ፡ ወቡብ *ragazzi miei, venite intorno a me!*

[3] ዳርዳሩን *tutt'intorno dall'esterno*, formando quasi il confine esteriore.

[4] እቡብ *ebbib* è interiezione di disgusto e di orrore, e a proposito di essa si narra la seguente storiella. Due ragazzi erano iti a raccogliere i frutti di un sicomoro, e uno di loro salito sull'albero, coglieva i frutti, e li gettava giù al compagno; ma a un tratto egli stesso precipita giù, e cade sul compagno, e così involontariamente l'uccide, mentre egli rimane illeso. I parenti del ragazzo morto ricorrono al giudice, il quale pronuncia la sentenza, che si conduca il ragazzo sotto al sicomoro, e uno dei parenti dell'ucciso salga sull'albero, e si precipiti giù sopra il ragazzo, per ucciderlo come esso aveva ucciso il loro parente. Salirono un dopo l'altro i parenti sull'albero, ma tutti ne ridiscendevano, non volendo precipitarsi da quell'altezza; vi salì il padre, ma al punto di gittarsi giù, non ne volle più sapere, e ridiscese: salì per ultimo la madre, che protestava sarebbesi gittata senza dubbio, ma quando fu sull'albero spaventata esclamò: *ebbib ebbib!* e anch'essa ridiscese giù. Da qui sarebbe nato l'uso di questa interiezione.

bene in sentimento! » [1] il capo-coro dei gatti disse: « acchiappa, acchiappa [2], una per ciascuno! »; e le fanciulle dei topi dissero: « giù entro! giù entro! ciascuna alla tua tana ». E mentre i gatti spiccavano un salto, i topi penetrati dentro, [3] entrarono nelle tane. Un gatto fermandosi sulla bocca di ciascuna tana, cominciò a miagolare, ma i topi dissero: « scioccone! [4] è inutile miagolare »; *così* si racconta [5].

II.

አንድ ፡ ቀን ፡ አይጥ ፡ በድምድማት ፡ ማገር ፡ ላይ ፡ ሁና ፡ ወደ ፡ ታች ፡ ብታይ ፡ ድመት ፡ በምድጃ ፡ ማዘንት ፡ ላይ ፡ ተቀምጦ ፡ አየች ፡ የማይደርስበት ፡ መስሎዋት ፤ መኑ ፡ የዓርግ ፡ ውስተ ፡ ደብረ ፡ እግዚአብሔር ፡ አለችው ። ዘንጹሕ ፡ ልቡ ፡ ወንጹሕ ፡ እደዊሁ ፡ ዘየሐውር ፡ በንጹሕ ፡ ወይገብር ፡ ጽድቀ ፡ ብሎ ፡ መር ፡ ቢል ፡ መንጥሎ ፡ አወረዳት ። በፉ ፡ ይዟት ፡ ሳለ ፡ በጺዮን ፡ በጺዮን ፡ አለችው ። እርሱም ፡ እርስዋን ፡ እያጉመጠመጠ ፡ ጺዮንን ፡ አለ ፡ ይባላል ።

Un giorno un topo stando in cima alla parete [6] e guardando in basso, vide un gatto che stava sul ciglio del foco-

---

1 ከልብ ፡ አለ o ነው (o coll'aggiunta dei suffissi ከልቤ, ከልቡ ecc.) *star bene in sè, non perdersi di animo e di coraggio.*

2 እነቀ o እንቅ ፡ አደረገ significa: 1) *afferrare, adunghiare*; 2) *strozzare.*

3 ጥልቅ ፡ አለ *entrare, penetrare.*

4 ተላሌ ፡ ዘላሌ alliterazione che significa: *scioccone, semplicione.*

5 Questo « si racconta » invece di star in principio, come il قيل delle narrazioni arabe, sta in fine, sebbene la favola sia molto lunga.

6 Il topo stava volto verso l'interno della casa, in cima ad uno dei pali che formano la parete o *măgar*, e sui quali è appoggiato il tetto.

lare [1]; sembrandogli che non lo potesse arrivare *fin lassù*, gli disse: « chi salirà il monte del Signore? [2] ». E il gatto rispose: « chi è puro di cuore e puro di mani, chi cammina in purità e opera giustizia », e spiccato un salto, lo afferrò [3] e lo portò giù. Mentre lo teneva nella bocca, *il topo* gli disse: « Per Sion, per Sion! *lasciami, ti scongiuro!* », ed egli masticandolo disse: « *non ti lascio* per Sion! » [4] *così* si racconta.

III, IV.

የጋርብ ፡ ወግ ፡
Storia della iena.

I.

ከዕለታት ፡ ባንድ ፡ ቀን ፡ አህያ ፡ ሥጋ ፡ ተጭና ፡ ውሻ ፡ ሲኼዳት ፡ ጋርብ ፡ አገኛት ። እንቺ ፥ ማነሽ ፡ አለ ፡ እኔ ፡ ወይዘሮ ፡ አህዩ

---

[1] Vicino al focolare (*medīǧā*) per lo più di terra cotta, sta tutt' intorno un ciglio (*māsant*), per impedire che la cenere si sparga sul pavimento.

[2] Ps. XXIII (XXIV), 3. Il topo dice per deridere il gatto « chi potrà salire qua su? non tu certamente! »; e il gatto, ripetendo il seguito del Salmo, risponde ironicamente: « chi è puro di mani ecc. » cioè: « io che ti voglio rapire e mangiare e non son davvero puro di mani ».

[3] መንጠለ *afferrare, adunghiare*, sinon. di ነጠቀ.

[4] In Abissinia quando alcuno nel nome di un santo o di cosa sacra, scongiura di far alcun che, se l'altro non vuol farlo, ripete il nome del santo aggiungendovi un ን o ና; p. es. uno dice በቅዱስ ፡ ሚካኤል ፡ መጣፍ ፡ ስጠኝ *per san Michele! dammi un libro!* e l'altro risponde: ሚካኤልን (o ሚካኤልና) አልሰጥም *per Michele! non lo do!*

I topi quando sono p esi dal gatto paiono gridare *sih, sih*, onde il topo della favola che avea deriso il gatto coi versetti del Salmo i quali si riferivano a Sionne, ora sembrava scongiurarlo « per Sion », affinchè lo lasciasse. አኰመጠመጠ significa *masticare, mangiare*.

ት ፡ ነኝ ፡ አለች ፤ ምን ፡ ተጭነሻል ፡ አለ ፡ ሥጋ ፡ አለች ፤ ማን ፡ ይነዳሻል ፡ አለ ፡ እንሆ ፡ ውሻ ፡ አለችው ። አንቺ ፡ ምግብ ፡ የ ተሸከምሽው ፡ ምግብ ፡ የተከተለሽ ፡ ምግብ ፡ እባክሽ ፡ አይኔን ፡ አታስቂው ፡ ጥርስስ ፡ ያዳም ፡ ነው ፡ አለ ። ። ።

Un giorno un'asina, portando un carico di carne e guidata da un cane, fu incontrata da una iena. *Questa* le disse: « tu chi sei? » — « io sono la signora Asina » [1] rispose; — « di che sei carica? » — « di carne »; — « chi ti guida? » — « eccolo, un cane ». *Allora la iena* disse: « tu sei cibo *ottimo per me*, sei carica di cibo *ottimo per me*, chi ti segue è cibo *ottimo per me*; deh! ti prego, non mi far ridere gli occhi; sono i denti *soli che debbono mostrare il riso* degli uomini » [2].

II.

አንድ ፡ ቀንም ፡ ውሻ ፡ ሌሊት ፡ ከጌታው ፡ ቅጥር ፡ ወጥቶ ፡ ሳ ለ ፡ ጋሮብ ፡ አገኘው ፡ ሊይዘው ፡ አባረረው ፡ ውሻ ፡ ከጌታው ፡ ደ

---

[1] **አህዩት** è, come credo, abbreviazione di *ahyā-+-ītā*. Così dicesi anche p. es. **አይጡት**, ecc. In certi casi, come qui, l'articolo aggiunge un significato di alterigia; p. es. se ad una donna di riguardo si domandi sprezzantemente chi essa sia, risponderà: **እኔ ፡ ባለቤቲቱ ፡ ነኝ** *io sono la (una) signora, la (una) padrona*; **እኔ ፡ ማርያሚቲ ፡ ነኝ** *io sono, mi chiamo la Maria* ecc. Così un soldato, vantandosi, direbbe: **እኔ ፡ አን በሳው ፡ ነኝ** *io sono il (un) leone.*

[2] Si dice in amarico « non mi far rider gli occhi! » per dire: tu mi dài troppa contentezza, e tanta che io non posso resistere; giacchè il ridere consueto è solo dei denti, cioè mostrando i denti, la cui bianchezza spicca grandemente sulla carnagione scura quando si ride. Così ad uno che rechi una notizia faustissima, si direbbe: **እባክህ ፡ ዓይኔን ፡ አታስቀው** *deh! ti prego, non mi far ridere gli occhi!* cioè: tu mi rechi una notizia troppo bella!

ጅ ፡ አፍ ፡ ሾልኮ ፡ ሲገባ ፡ ጋሮብ ፡ በስተኋላ ፡ ዠራቱን ፡ ቢይዘው ፡ ተቆርጦ ፡ በጋሮብ ፡ አፍ ፡ ቀረ ። ውሻ ፡ ከገባ ፡ በኋላ ፡ ኋላውን ፡ ወደ ፡ ውሥጥ ፡ አድርጎ ፡ ዙሮ ፡ ተሰላለፈው ፡ ጋሮብ ፡ እንከ ፡ ዠራትህን ፡ ውሰድ ፡ ውጣ ፡ አለው ፤ ውሻ ፡ እኔም ፡ አልወደድኹት ፡ ነበር ፡ ሥራ ፡ አልባ ፡ በኋላዬ ፡ ተቀሥሮ ፡ አልሻውም ፡ ውሰደው ፡ አለ ፡ ይባላል ። ። ። ።

Una volta un cane, di notte, uscito dal recinto del suo padrone, fu trovato da una iena, che per prenderlo (*volendolo prendere*) fece sì che fuggisse via. Il cane infilatosi[1] dentro l'apertura della porta del suo padrone, allorchè la iena per di dietro gli prendeva la coda, *la coda* recisa, restò in bocca della iena. Dopo che il cane fu entrato, voltando il deretano verso l'interno *della casa*, e rivoltosi *colla faccia verso la iena*, si pose dirimpetto ad essa *iena*, la iena gli disse: « orsù! esci fuori, prendi la tua coda! » e il cane: « a me non piaceva, non serve a nulla, non voglio che mi stia ritta dietro; portatela via! » *così* si racconta.

V.

La lepre e la Terra.

ጥንቸልና ፡ ምድር ፡ ማኅበር ፡ ተጣጡ ። ምድር ፡ በፊት ፡ ከፈለች ፡ ጥንቸል ፡ ባለ ፡ ሳምንት ፡ ሆነች ። ምድር ፡ ጥንቸልን ፡ ማኅበራችንን ፡ ክፈይኝ ፡ አለቻት ፤ ጥንቸል ፡ ይህች ፡ ርጥጥ ፡ ወዴት ፡ ልታገኘኝ ፡ ብላ ፡ ፍር ፡ አለች ፡ ከምድር ፡ ልታመልጥ ። ሮ

[1] ሾለከ *entrare, infilarsi dentro* come i gatti, i topi ecc. che entrano per piccoli fori.

ጣ ፡ ሮጣ ፡ ቢደክማት ፡ ከንድ ፡ ዛፍ ፡ እግር ፡ አረፈች ፤ ምድር ፡ ከፋይኝ ፡ አለቻት ፤ ይህች ፡ ርጥጥ ፡ ከዚህም ፡ አለች ፡ ብላ ፡ ሮጠ ች ፤ ስታርፍ ፡ ከፋይኝ ፡ ትላታለች ፡ እንዲህ ፡ እያለች ፡ ስትሸሽ ፡ ልብ ፡ እምልጧት ፡ ሞተች ፡ ይባላል ። ። ።

La lepre e la Terra si riunirono a banchetto [1]. La Terra spartì per prima *i cibi e le bevande del banchetto*, la lepre dovea spartirli alla prossima volta. La Terra disse alla lepre: « spartiscimi *i cibi e le bevande* del nostro banchetto, *ora che è la tua volta!* » La lepre disse *fra se*: « codesta grassona [2] della Terra dove mi potrà trovare, *se fuggo?* » e fuggì via per iscampare dalla Terra. Correndo sempre, quando fu stanca, si riposò ai piedi di un albero. La Terra le disse: « spartiscimi *i cibi e le bevande!* » *La lepre* disse: « oh! che anco qui sta questa grassona? » e corse *fuggendo via*; *ma* quando si riposava, *la Terra* le diceva: « spartiscimi *i cibi e le bevande!* ». E così dicendole *la Terra*, ed essa sempre fuggendo, le andò via il cuore [3] e morì; *così* si racconta.

---

[1] ማኅበር (ovv. ማበር) ፡ ተጣጣ è il riunirsi più volte a banchetto, che si fa in occasione di feste, da più persone, in modo che ciascuno a turno e una volta per uno, conviti gli altri a banchetto. P. es. più persone si uniscono in società fra loro: uno di essi convita a banchetto gli altri compagni per celebrare una festa nel mese di Maskarram, un secondo, alla sua volta, li convita per celebrare una festa nel mese di Teqemt, un terzo nel mese di Hedâr, e così via via; quegli cui tocca per secondo di convitare i compagni (nell'esempio addotto, quegli che convita nel Teqemt) si chiama ባለ ፡ ሳምንት, quegli che convita per terzo (nell'esempio addotto, quegli che convita nel mese di Hedâr) si chiama ባለ ፡ ሶስት. In occasione di questi banchetti si radunano molti poveri, ai quali vengon del pari spartiti cibi e bevande.

[2] ረጠጠ significa *empire a più non posso, infarcire* p. es. il grano in un moggio; ርጥጥ *rĭṭṭiṭ, infarcito, pieno zeppo*; metaf. *grasso, pieno tanto da non potersi muovere.*

[3] Cf. n. 60. La favola mostra che è vano fuggire da chi può raggiungerci ovunque noi siamo.

VI.

የዝንጀሮ ፡ ታሪክና ፡ ምሾ ፡ ወይ ፡ ሙሾ ፡
La storia e il lamento [1] delle scimmie.

ዝንጀሮች ፡ ሲጭሩ ፡ ሚስቱ ፡ ስታገኝ ፡ ባሏ ፡ እየቀማ ፡ ይበላባት ፡ ጋርመር ። ልታስፈራራው ፡ ሰው ፡ አለች ፤ ምን ፡ ሰው ፡ አለ ፤ ወደል ፡ ውሻ ፡ አስከትሎ ፡ ዱላ ፡ ይዞ ፡ ውል ፡ አለ ፡ አለችው ። እሕ ፡ እሕ ፡ እያለ ፡ መንገድ ፡ መንገዱን ፡ ሲያይ ፡ ቆሎ ፡ ቆሎ ፡ ትበላ ፡ ጋርመር ፤ ስትጠግብ ፡ አትጭርምን ፡ አለችው ፤ ከደረቴ ፡ ሥንቀርሽብኝና ፡ በዜት ፡ ልጫር ፡ አለ ። በሌላ ፡ ቀን ፡ እንደ ፡ ቀድሞው ፡ ይቀማት ፡ ጋርመር ፤ ሰው ፡ ሰው ፡ አለች ፤ ልማድሽ ፡ ነው ፡ ብሎ ፡ እየቀማ ፡ ይበላ ፡ ጋርመር ። በሌላ ፡ ቀን ፡ ክንፉ ፡ የሚባል ፡ ነፍጠኛ ፡ መጣ ፤ ሰው ፡ ሰው ፡ አለች ፤ ልማድሽ ፡ ነው ፡ ብሎ ፡ ዝም ፡ አለ ። ተንምብሶ ፡ ሲጭር ፡ በነፍጥ ፡ አነደደው ፡ በእሳት ፡ ጠብሶ ፡ ለቡችላው ፡ አበላው ። ሚስቶቹ ፡ ልጆቹ ፡ ቤተ ፡ ዘመዶቹ ፡ ለልቅሶ ፡ ተሰብስበው ፡ ርግዶ ፡ ቆሙ ፡ ሚስቱ ፡ ሙሾ ፡ ታወጣ ፡ ጋርመር ፡ እንዲህ ፡ እያለች ።

እየዬ ፡ ዋይ ፡ ዋዬ ፡ እየዬ ፡ ዋይ ፡ ዋዬ ፡ ዋዬ ፡ ዋዬ ፡ እ
የዬ ፡ ዋይ ፡ ዋዬ ።

ተቀባዮች ፤ እየዬ ፡ ዋይ ፡ ዋዬ ፡ እየዬ ፡ ዋይ ፡ ዋዬ ፡

---

[1] ሙሾ o ምሾ è il lamento che si fa di un morto, accompagnandolo col tamburello e col batter delle mani. አሻሽ è quegli o quella che intuona e fa questo lamento (per brévità lo traduco con *prefica*).

አሻሽ ፡ ስትመልስ ፤ ዋዬ ፡ ዋዬ ፡ ትላለች ። ተቀ ፡ እየዬ ፡
ዋይ ፡ ዋዬ ።

አሻ ፡ የኔን ፡ ነገር ፡ ወትሮ ፡ እያልሁብኝ ፡ ችላ ፡
በጡንቻኈ ፡ አደገ ፡ የክንፉ ፡ ቡችላ ።

ተቀ ፡ እየዬ ፡ ዋዬ ፡ እየዬ ፡ ዋዬ ። አሻ ፡ ዋዬ ፡ ዋዬ ።
ተቀ ፡ እየዬ ፡ ዋይ ፡ ዋዬ ።

አሻ ፡ ያን ፡ የመሰል ፡ ጡንቻ ፡ ያን ፡ የመሰል ፡ ባት ፡
እንደምን ፡ አድርገው ፡ እሳት ፡ አገቡት ።

ተቀ ፡ እየዬ ፡ ዋዬ ፡ እየዬ ፡ ዋዬ ። አሻ ፡ ዋዬ ፡ ዋዬ ፡
ተቀ ፡ እየዬ ፡ ዋይ ፡ ዋዬ ።

አሻ ፡ በትለም ፡ ተለጣጭ ፤
አሥር ፡ ነዶ ፡ አገምባጭ ፤
ወደል ፡ ውሻ ፡ ገልማጭ ።

ተቀ ፡ እየዬ ፡ ዋይ ፡ እየዬ ፡ ዋዬ ። አሻ ፡ ዋዬ ፡ ዋዬ ፡
ተቀ ፡ እየዬ ፡ ዋዬ ፡ ዋዬ ።

አሻ ፡ ትንታግ ፡ የሚመስለው ፡ አንገቱ ፡ ደረቱ ፡
የተሰነደደው ፡ አፍንጫና ፡ ፊቱ ።

ተቀ ፡ እየዬ ፡ ዋዬ ፡ እየዬ ፡ ዋዬ ። አሻ ፡ ዋዬ ፡ ዋዬ ።
ተቀ ፡ እየዬ ፡ ዋይ ፡ ዋዬ ።

አሻ ፡ ላየው ፡ የሚያስደምም ፡ ሲሄድ ፡ ሲጐላመም ፡
ባለ ፡ ሎፊሳ ፡ ለምድ ፡ አካሄደ ፡ መልከም ።

ተቀ ፡ እየዬ ፡ ዋዬ ፡ እየዬ ፡ ዋዬ ። አሻ ፡ ዋዬ ፡ ዋዬ ።
ተቀ ፡ እየዬ ፡ ዋይ ፡ ዋዬ ።

አሻ ፡ ፊት ፡ ለፊት ፤ ተያይቶ ፡ ማን ፡ በቻለው ፡ ነበር ፡
አንደደው ፡ እንጂ ፡ አጎምብሶ ፡ ሲጭር ።

Le scimmie raspando la terra *per trovare frutti da mangiare*, mentre la moglie *di uno scimmiotto* trovava *frutti*, il suo marito, rubandoli, cominciò a mangiarglieli [1]. Per mettergli paura essa gridò: « un uomo » — « che specie d'uomo è? » le disse; gli rispose: « è un uomo che, portando seco (*facendosi seguire da*) un grosso cane [2], e tenendo (*con*) un bastone, è apparso per un momento e poi scomparso [3]. *Lo scimmiotto* dicendo « ohi! ohi! », mentre guardava la strada di qua e di là, *la moglie* cominciò presto presto a mangiare. Quando fu sazia, gli disse (*al marito*) « e tu non raspi la terra *per trovar frutti da mangiare?* » le rispose: « come posso io raspare, poichè m'hai messo *questa paura* nel petto! » [4]. Un altro giorno, come prima, cominciò a rubarle *il cibo*; « un uomo, un uomo! » disse essa — « è la tua consuetudine *di dir così* » rispose, e rubando *il cibo di lei*, cominciò a mangiare. Un altro giorno venne un fuciliere che avea nome Kenfù; « un uomo, un uomo! » disse essa, — « è la tua consuetudine *di dir così* » rispose, e stette quieto; mentre curvo [5] raspava il terreno, il fuciliere lo percosse (*l'uccise*) [6] col fucile, e arrostitolo al fuoco, lo dette a mangiare al suo cagnuolo. Le mogli, i figli, i parenti, radunatisi per fare un solenne pianto, stet-

---

[1] Invece di ይበላበት ፡ ጀመር si potrebbe anche dire, con forma men corretta, ma pur talvolta usata, ይበላታል ፡ ሆነ.

[2] ወደል *grasso, grosso* di cani ecc.; aggettivo che si usa anche senza senso di insulto: i grossi cani lottano anche colle scimmie.

[3] ውል ፡ አለ ovv. ወለም (nello Scioa ውልብ *wŭllib*) አለ è l'*apparire per un momento e poi sparire*, come p. es. un uccello che ci vola rapidamente innanzi, o chi cammini per una foresta, che si vede per un momento e poi sparisce fra gli alberi ecc.

[4] ሠነቀረ è *inserire, infilare, incastrare* p. es. un legno in un altro; በዜት è sinonimo di እንዴት *come?*; forse derivato da —ዩት e trattato, per falsa analogia, come il dimostrativo, cioè col ritorno del ዘ.

[5] Per *tagōnbesō*.

[6] አነደደ *battere, percuotere* anche con un bastone.

tero battendo le mani e i piedi *per accompagnare il lamento funebre*, e la moglie cominciò a fare il lamento [1], così dicendo:

Ahimè, ah, ahi! ahimè, ah, ahi! ahi, ahi, ahimè! [2]. — (Il coro) Ahimè, ah, ahi! ahimè, ah, ahi! e la prefica rispondendo, diceva: Ahi, ahi. — (Il coro) Ahimè, ah, ahi!

(La prefica) Non facendo mai alcun caso [3] di ciò che io diceva, del tuo braccio [4] è cresciuto (*si è nudrito*) il cagnuolo di Kénfû!

(Il coro) Ahimè, ahi, ahimè, ahi! — (La prefica) Ahi, ahi! — (Il coro) Ahimè, ah, ahi!.

---

[1] Il lamento sarebbe da cantare secondo il *ziēmā*; esso sembra avere un qualche metro, incontrandovisi sempre dei versetti di 6 sillabe, due dei quali sono spesso uniti, a guisa di emistichii, in un solo verso di 12 sillabe; una specie di *rağaz*, ma senza tener conto delle lunghe o delle brevi. Nei due secondi emistichii della seconda strofa si deve leggere *bāt*^{e} e *agabbāt*^{e}, e così si ha una sesta sillaba; e viceversa nel 2° versetto della 3ª strofa si legge *assir naddoagambāč*, per non oltrepassare le 6 sillabe. È da notare altresì che il primo emistichio della 5ª strofa fa rima col secondo, giacchè per la rima o *biēt* si tien conto solo dell'ultima lettera; questa specie di seconda rima non necessaria (una specie di لزوم ما لا يلزم) si chiama ቢላ a par. *calvo*.

[2] A par. *quelli che, rispondendo a chi intuona il lamento; cantano il ritornello* (per brevità, qui e appresso, traduco *coro*).

[3] ቾላ ፡ አለ (che è più proprio dello Scioa) ovv. ቸላ ፡ አለ è lo stesso che ቸል ፡ አለ; qui è da sottintendere ብለህ.

[4] In ጡንቻኍ, il ኍ è suff. di 2ª pers., corrispondente al pronome separato አንቱ, cioè per persona di un certo riguardo; come per persona di maggior riguardo è —ዎ; ora l'አንቱ e specialmente il —ኍ non si usano quasi più. Il ኍ è evidentemente = *ku* del plur. non ancora aumentato coll'—*āč*—; ed in luogo di questo ኍ, come del —ኍ della 1ª persona del perfetto, secondo l'ortografia ora poca usata (p. es. ነበርኍ) parrebbe più consentaneo all'etimologia scrivere il ኽ. Quanto all'-*ā*ቸሁ dato dall'Isenberg come suffisso singolare per persona di riguardo, esso non è punto in uso.

(La prefica) Un simile [1] braccio, una simile gamba, come mai hanno fatto a metterlo nel fuoco?

(Il coro) Ahimè, ahi, ahimè, ahi! — (La prefica) Ahi, ahi! — (Il coro) Ahimè, ah, ahi!

(La prefica) Egli che sedeva dritto e maestoso sull'albero di « telam », che si metteva sotto le ascelle, e portava via dieci covoni (*5 per parte*), che atterriva un grosso cane! [2].

(Il coro) Ahimè, ahi, ahimè, ahi! — (La prefica) Ahi, ahi! — (Il coro) Ahimè, ah, ahi!

(La prefica) Il suo collo *rosso*, simile a un tizzone ardente, il suo petto, il suo naso affilato [3], la sua faccia!

(Il coro) Ahimè, ahi, ahimè, ahi! — (La prefica) Ahi, ahi! — (Il coro) Ahimè, ah, ahi!

(La prefica) Quando camminava, pavoneggiandosi [4], empiva di stupore chi lo rimirava, vestito di una pelle con criniera [5], di bella andatura!

(Il coro) Ahimè, ahi, ahimè, ahi! — (La prefica) Ahi, ahi! — (Il coro) Ahimè, ah, ahi!

(La prefica) Chi avrebbe potuto guardarsi faccia a faccia con lui; senonchè Kenfù l'uccise mentre stava curvo raspando la terra.

---

1 መሰል per መሰለ, come ነበር, ጋርመር, qui richiesto dal qualunque metro di queste strofe.

2 ተለጠጠ propr. *esser teso, tirato* di una pelle, di una corda ecc. metafor. *stare, sedere tutti tesi e dritti* affettando gravità. ቶለም è un albero non molto grande, i cui frutti somigliano al *sorgo*, ma non son buoni a mangiare. አገነበጠ è *prender sotto le ascelle*, (تأبّط) per portar via alcuna cosa. ገለመጠ è *atterrire, spaventare*.

3 ሰነደደ *far bene* una cosa, ተሰነደደ *esser ben fatto, esser bellissimo* sinon. di ስንድድ ፡ አለ p. es. መልኩ ፡ ስንድድ ፡ ይላል *egli è di bellissima forma*. (Qui per ironia è detto bellissimo il naso della scimmia)

4 ተጉላመመ *camminare lentamente e pavoneggiandosi*.

5 Un *lō/tsā lamd* è una pelle adorna di lunga criniera, specialmente usata fra i Wollo.

VII.

Il ricco e la Morte.

አንድ ፡ ባለጠጋ ፡ ከሞት ፡ ጋራ ፡ ወዳጅ ፡ ሆነ ፡ ሞት ፡ መጣ
ኹ ፡ ብሎ ፡ ሳይነግረው ፡ እንዳይመጣበት ፡ ተማማሉ ፤ መጣኹ ፡
ባለው ፡ ጊዜ ፡ ተዘጋጅቶ ፡ ንስሐ ፡ ገብቶ ፡ እንዲቆይ ፡ አስቦ ፡ ነ
ው ። እንዲህ ፡ ሁነው ፡ ሳሉ ፡ ሞት ፡ አንዲት ፡ ቃናሽ ፡ ግልገ
ል ፡ ገደለ ፡ ባለጠጋ ፡ አላሰበም ፡ ዝም ፡ አለ ። ከዚህ ፡ በኋላ ፡ አ
ንዳንድ ፡ እያለ ፡ ከብቱን ፡ ሁሉ ፡ ፈጀበት ፡ ከዚህ ፡ በኋላ ፡ ቤት ፡
ሰምቹን ፡ ልጆቹን ፡ በመጨረሻ ፡ ሚስቱን ፡ ገደለ ፤ ባለጠጋ ፡
አላሰበም ። በኋላ ፡ ወደርሱ ፡ መጣ ፡ ምነው ፡ መሐላ ፡ አፈረስ
ኽ ፡ አለው ፤ ሞት ፡ አላፈረስኹም ፡ አለ ፤ መሐላችን ፡ ሳትነግረ
ኝ ፡ እንዳትመጣ ፡ አልነበረምን ፡ አለው ። እኔስ ፡ በመጋርመር
ያ ፡ በቃናሽ ፡ ግልገል ፡ ነገርኹ ፡ ከዚያ ፡ በኋላ ፡ ዕለት ፡ ዕለት ፡
እነግራለኹ ፡ አንተ ፡ የዘሆን ፡ ጋሮ ፡ ይስጠኝ ፡ ብለህ ፡ እምቢ ፡
ብትል ፡ እኔ ፡ ምን ፡ ልበል ፡ ብሎ ፡ ይዞ ፡ ሄደ ፡ ይባላል ። ።

Un uom ricco avea amicizia colla Morte, e si erano fatti giuramento, che la Morte non sarebbe venuta contro lui *per ucciderlo*, senza che prima non gli avesse detto « io son venuta! » pensando *così* di stare apparecchiato e far penitenza, quando la Morte gli diceva: « io son venuta! ». Mentre stavano così d'accordo, la Morte gli uccise un capretto piccolino [1]; il ricco non vi pensò e stette tranquillo. Dopo ciò una

[1] ግልገል è, in generale, il figlietto di bestia non salvatica, nominatamente della capra, della pecora, della cavalla e dell'asina: si dice anche del piccolo mulo; qui il feminino *(andīt)* accresce sempre più forza al diminutivo.

bestia per volta, gli sterminò tutto il gregge, e poi gli uccise quei di casa e i figli e in fine la moglie; e il ricco non pensò. Dopo ciò venne la Morte presso lui medesimo; egli le disse: « perchè hai rotto il nostro giuramento? » e la Morte gli rispose: « non l'ho rotto; il nostro giuramento non era forse 'tu non verrai prima di dirmelo?'. Or io dapprima l'ho detto per mezzo dell' agnelletto e in appresso, ogni giorno te lo diceva; or se tu, facendo il sordo [1] rifiuti *di apparecchiarti a morire*, che devo io dire *di più*? » E presolo seco, se n'andò; *così* si racconta.

---

[1] A parola: « dicendo: *Iddio* mi dia orecchio di elefante! ». Così si direbbe p. es. የዝሆን ፡ ጆሮ ፡ ይስጠኝ ፡ ብሎ ፡ ሄደ *se ne è andato senza darmi ascolto*. L'elefante di Africa ha grandi orecchie, il cui padiglione ricade giù e sembra chiuderne l'apertura; quindi « orecchio d'elefante » è come dire « orecchio chiuso ».

Ignazio Guidi.

SULLE RADICI SANSCRITE

A PROPOSITO

DEL CATALOGO COMPILATONE DAL PROF. WHITNEY

(nelle *Transactions of American Philological Association* 1885)

Niente sembra più facile che fare una lista delle radici d'una lingua, giacchè, spogliando un buon dizionario e togliendo da ogni parola tutti gli elementi formativi, operazione che certo non richiede straordinario sforzo o sapere, la radice viene quasi a scoprirsi da sè. Ma in realtà il classificarle in modo veramente razionale non è impresa così agevole, come a primo aspetto parrebbe; anzi talvolta la cosa diventa piena di gravissíme e pressochè insormontabili difficoltà. Lascio l'ardua questione della genesi delle radici, cioè della loro distinzione tra primarie (e forme fondamentali supposte) e secondarie (derivate mediante alterazione fonetica, incremento determinativo o semplice varietà dialettale), come *bhā* 'apparire' accanto a *bhās* 'splendere', *bhāṣ* 'discorrere' (cf. *bhan* e *bhaṇ*); *grah* 'prendere' attenuato da *grabh* (vedico); *ćar* e *ćal* (forma primitiva *kar*, *kal* = muoversi, camminare); *dī* e *dīp* (con *div* e *dyut*) 'splendere'; *ćit* (osservare, conoscere) ampliato da *ći* 'raccogliere'; **ak* (*akv*) 'vedere', onde *ocu-lus* (*oquulus*), ὄσσομαι = *οκ-jομαι* allato ad *ak+s* (s. *akṣ* in *ákṣ-i* 'occhio', z. *akhṣ* 'vedere'), nelle quali disquisizioni riposa tanta parte della glottologia comparativa; ma anche tenendo solamente conto delle radici effettive secondochè la lingua reale nel suo pieno sviluppo le mostra distinte l'una dall'altra nella forma o nel senso, s'in-

contra più d'una difficoltà. La principale è questa: radici al tutto eguali di suono, ma diverse di significato, quando e come si debbono considerare d'origine differente? È questa una domanda quasi insolubile le tante volte. Se da una parte si badi al senso più o men vago delle accezioni originarie delle parole (cf. le numerose radici indicanti moto, suono, grido, luce in genere) e dall'altra alla varietà illimitata delle libere associazioni del pensiero, alla potenza e alla ricchezza straordinaria dell'immaginazione, per lo più infantile e rozza, la quale più che la severa ragione domina il linguaggio, si dee conchiudere, in tesi generale, che quasi mai la discrepanza del significato, per quanto profonda, è sufficiente o necessaria ragione di separare *a priori*, in modo assoluto, due o più radici omofone l'una dall'altra.

Ma poi donde nascerebbero quelle tante coincidenze di suono? Basta il solo caso a spiegarle? Per me questa è una difficoltà maggiore che non l'accomunare significati che a prima vista par non abbiano tra sè verun nesso; poichè nessun trapasso ideale, per quanto lontano, è, rigorosamente parlando, impossibile, mentre le fortuite combinazioni, le quali nel nostro caso sono sì numerose, debbono sembrare di gran lunga più strane e inesplicabili. In quelle forme elementari, in quelle monadi indecomponibili, quasi corpi semplici del linguaggio, come sono le radici primitive (parlo delle radici in senso stretto), difficilmente si può ammettere che la coincidenza sia avvenuta mediante alterazione fonetica, come accade spesso nello svolgimento storico delle favelle, ove parole d'origine assolutamente diversa si sono venute combinando in una medesima forma (alterazione fonetica ossia dileguo di un suono primitivo è con tutta probabilità avvenuta in *kar* 'fare' = *skar*, ond'è che questa rad., oltrecchè pel senso, anche storicamente si dee dividere da *kar* 'chiamare' = gr. καλ-εῖν, dato che la forma *skar* sia assolutamente certa). A prima giunta parrebbe che il concetto di *dare* (rad. *dā*) sia inconciliabile con quello di *dividere*, *tagliare*; ma per poco che ci raffiguriamo alla mente che spesso per dare una cosa o distribuirla bisogna spezzarla, tagliarla, il nesso delle due idee non è così arbitrario e

sforzato; giacchè noi quando diciamo « spezzare il pane al povero », le uniamo con bello e naturale traslato. Similmente tra *correre* e *lavare* (*dhāv*) appare alla prima sostanziale divario. Ma dal semplice correre si passa di leggieri allo scorrere dell'acqua; la corrente poi ci avvicina all'idea di lavare (avverto come il Westergaad ponga un solo *dhāv* per ambo i significati, e così Bopp Gl.). Le idee di *congiungere* e *respingere* non sono apparentemente opposte e però in nessun modo tra sè associabili? Eppure unendo e legando una cosa (per es. un animale) non si viene in certa maniera come a separarla da un'altra? Egli è così che *yu* potè per avventura acquistare i due sensi notati; come *vedere*, *trovare*, *sapere* si poterono ben riunire logicamente nell'identica radice *vid*, non altrimenti che il *volare* e il *cadere*, cioè l'andare in su e l'andare in giù (che sono due cose al tutto contrarie) si espressero con la sola radice *pat*. E ancora dall'idea di abitazione si va naturalmente all'idea di dominio; dalla padronanza assoluta e dispotica al concetto di *uccidere*, *distruggere* il passo è pur troppo facile; ed ecco *kṣi* che viene a dire appunto le tre cose anzidette che non dovrebbero dividersi in tre *kṣi* differenti.

Con tali esempi (che si potrebbero di leggieri moltiplicare) chiaro si scorge con quanta facilità idee disparatissime possono procedere da una origine comune (cf. il nostro *finire* = dar compimento, perfezione ad una cosa, usato anche nel senso di consumare, distruggere, uccidere: 'finire uno'), e come, per conseguente, il dividere certe radici identiche di forma a causa della diversità del senso sia il più sovente cosa arbitraria, massime ove ciò si faccia non solo per due radici, ma per tre o quattro e talvolta più, attesochè allora la coincidenza casuale debba sembrare assai più inverisimile. Egli è certo che chi separasse *karṣ* 'trarre' da *karṣ* 'arare' (come da alcuni è stato fatto) moltiplicherebbe davvero *entia sine necessitate*; come *ći* 'raccogliere, adunare' e *ći* 'cercare, osservare' si spiegano benissimo per via d'un semplice e naturale traslato (cf. il lat. *cogitare*). Vero è che la lingua, se non nelle accezioni generalissime delle radici, è solita distinguere e individuare le varie categorie ideali, troppo tra sè differenti, mediante le forme gram-

maticali, le quali rappresentano press'a poco ciò che nel cinese è distinto dal diverso tono; quindi *dá-dāti* egli dà, *dāti* egli divide, taglia; *yāuti* (*yunâti*) egli congiunge, *yu-yôti* egli respinge; *vṛṇôti* egli cuopre, *vṛṇâti* egli elegge; *kṣiyáti* (*kṣêti*) egli abita, *kṣiṇâti* (*kṣiṇôti*) egli uccide, *kṣáyati* egli domina: cf. *ćar* e *ćal* dal primitivo *kar*.

Se non che, anche da questo lato non bisogna troppo sottilizzare, confondendo radici di significato tanto diverso da parere stiracchiato ogni ravvicinamento. Così sembra cosa ragionevole e più sicura il separare *as* ' essere ' dall'uguale radice che vale ' gettare ' (differenziate poi nella flessione, come è stato notato di tante altre radici omofone: *ásti* = *est*; *ásyati* = egli getta), comecchè il divario delle idee in fondo qui non sia maggiore che tra *correre* e *lavare*, e che supponendo che l'idea astratta del così detto verbo sostantivo, come pare assai verisimile, primitivamente significasse ' spirare, soffiare ' (cf. *ásu* = alito, spirito vitale), e il concetto di *lanciare* collegandosi facilmente con un certo sibilo od alito, sia lecito o almeno non assolutamente impossibile (stante i sottilissimi ed impercettibili fili delle metafore nel linguaggio) il pensare che il soffio o quel certo moto dell'aria fosse il punto di partenza delle due radici (l'affinità di *as* ' gettare ' con *as* ' essere ' è bene ammessa dal Fick IV[3] 100, ma la loro relazione ideologica è diversamente spiegata, al dotto alemanno non parendo naturale un nesso logico tanto ovvio e semplice quanto ad altri giustamente sembra il respirare col vivere, cioè con l'essere per eccellenza: cf. Cu. n. 564). Il lessicografo deve dunque condursi in tal riguardo con saggio discernimento, evitando i due estremi, di non moltiplicare cioè inutilmente e a caso le radici, ma neanche di restringerle oltre misura. Sarà sempre codesto un criterio soggettivo, e però più o meno arbitrario; ma in tal modo i casi di procedere capricciosamente diventano più rari.

Ma poi come regolarsi con le radici di certi nomi, nei quali non si vede chiaramente verun'affinità o relazione d'idea verbale? Per es. *ásthi* (*asthán* = ὀστέον) che radice indicante azione in sè racchiude? Sorgono dunque in tali casi nuove

difficoltà. Se poi da queste che sono comunemente dette *predicative* o *ideali* si passi alle radici conosciute sotto il nome d'*indicative* o *pronominali* (denotanti semplice relazione, non azione), la loro distinzione netta e sicura non è sempre facile o manifesta. Poichè, in fin di conto, tra *i* (radice) e il suffisso *ta* del primitivo **i-ta-m* (= lat. *i-tem*) ' così ' e l'*i* e il *-ta* di *i-ta* = *andato, accessibile*, che appare in *dur-itá* (difficile, cattivo) del sanscrito (*i* andare) non si può negare in modo assoluto ogni qualsiasi nesso originario (si noti che le due radici si riscontrano di nuovo nella forma ampliata *ya*, cioè *i* + *a*, ove il secondo elemento è senza dubbio d'origine pronominale, giusta la divisione usuale delle radici: cf. ancora la strana coincidenza di *evá-m* ' così ' con *éva-s* ' andamento, costume ', salvo la diversità dell'accento). È codesta, come si vede, una questione assai simile all'altra sommariamente discussa circa la genesi e la dipendenza dei significati d'una e medesima radice (alcuni pronomi personali non solo dai grammatici indiani, ma anche da insigni glottologi nostrani si vollero realmente derivare da radici verbali). Ma lasciamo la distinzione più o men razionale delle due dette categorie di radici (le quali, come si scorge dall'arrecato esempio, non si differenziano le une dalle altre quanto alla forma), e contentiamoci d'accennare ad una difficoltà speciale che si offre nel campo delle radici indiane. La quale consiste nel dovere scernere le radici veramente reali da un gran numero di quelle fittizie, cioè inventate dai grammatici a scopo etimologico, cioè a fine di giustificare certe loro spiegazioni di questa o quella parola, secondochè loro più andava ai versi, per ignoranza o preconcetto. Ad ovviare a tale confusione ha particolarmente mirato il prof. Whitney nel fare una lista delle radici sanscrite, delle quali ora è tempo di dire poche parole.

Ottima è stata l'idea dell'illustre orientalista, a cui gli studi indiani e glottologici devono tanti segnalati servigi, a procurarci un tal prospetto, utilissimo soprattutto al glottologo, che sì spesso nelle sue comparazioni ha bisogno di ricorrere alla fonte indiana. Il poter fare una tal ricerca in un modo sì comodo e spedito non è certo un vantaggio da disprezzarsi.

Ma dobbiamo francamente confessare che i criteri che hanno guidato il dotto americano non ci paiono sempre saggi, e temiamo che il suo lavoro raggiunga l'intento che si poteva e doveva ottenere, che è la somma precisione e la comodità, poichè non vediamo a che utilmente possa servire una trattazione di tal genere, ove non sia guida sicura ed agevole, che ad altri e specialmente al linguista risparmi tempo e fatica.

Lascio dal notare che tra le radici considerate dal W. sono state escluse le pronominali, onde sotto tal rispetto il catalogo ne può sembrare imperfetto (il Meyer nel suo lessico delle radici indo-italo-greche per prima cosa ha trattato di esse radici pronominali); poichè atteso il loro ristretto numero e facilità a rinvenirle anche in una semplice grammatica, la loro mancanza non arreca verun grave inconveniente.

Ma quanto si è al piano generale d'un'altra cosa più a ragione, a nostro credere, è da muover lamento al prof. W. Questa si è la divisione che egli ha creduto di fare delle radici secondo i vari periodi e, dirò così, i differenti stili ovvero maniere di scrittura della lingua sanscrita, disseminandole per ben 13 categorie diverse. Confessiamo di non arrivare a comprendere l'opportunità e la giustezza d'imbrogliare una cosa tanto semplice. Il distinguere secondo le diverse età della storia d'una lingua il vario uso delle forme ovvero dei propri significati delle parole può essere cosa utile e ragionevole; ma la divisione delle radici, le quali in sè necessariamente contengono un che di generale ed immutabile (come sono o si suppongono essere di creazione primitiva) non si vede chiaro che vantaggio arrechi, e neanche come sia facile o possibile a farsi. Con ciò a me pare che la lingua venga come a scindersi in tanti gerghi, ove certe parole abbiano solamente corso in determinate circostanze. Perchè una radice appare in questo o quel Sūtra e non in altra scrittura, si vorrà forse sostenere che sia stata creata espressamente per siffatta specie di trattati? È il puro fatto accidentale che si vuol notare, ovvero il proposito deliberato e consapevole? Secondo me, se si voleva proprio fare una distinzione, pare che avrebbe dovuto bastare la divisione in radici comuni a tutte le età della lingua e special-

mente al periodo classico; in quelle vediche (e le usate nelle scritture connesse con i Veda, come i Brāhmaṇa e i Sūtra); in radici seriori; nelle incerte o rare. E siffatta distinzione si poteva benissimo fare nella medesima lista, mediante una sigla o nota particolare (lasciando naturalmente senza verun contrassegno le radici comuni), il che avrebbe mirabilmente conferito alla speditezza e comodità delle ricerche.

Nel sistema seguito dal chiarissimo A. si comincia dalle radici che si trovano in tutti i periodi, dal vedico al classico (« roots found in all periods, vedic to classical »); seguono quelle proprie dei Veda, Brāhmaṇa e Sūtra; poi le vediche e brāhmaniche; quindi le sole vediche; quindi quelle usate esclusivamente nei Brāhmaṇa a Sūtra; poscia le radici che non si trovano che nei Brāhmaṇa: e così via dicendo. E come se tali minute classificazioni non bastassero, si fanno qua e là speciali avvertenze circa l'uso di certe radici. Così, per es., nella prima lista, ove si è detto trovarsi adunate le radici di tutti i periodi e quindi dei Veda, sotto *kas* si nota: « not. in RV. »; facendosi così una sottodivisione tra le radici vediche e le rigvediche; e similmente sotto le radici speciali dei Veda s'aggiunge (per es. in *dhav*): « only RV. ». Di leggieri poi si capisce come con siffatta disposizione delle radici sia stato necessario fare un indice generale alfabetico con i rinvii ai rispettivi elenchi, cosa abbastanza scomoda e di cui si poteva davvero fare a meno.

Certe annotazioni in singole radici ci sembrano qua e là ben superflue, come, per es., in *as* 'essere' (annoverato naturalmente nella prima classe generale), ove è detto: « abundant throughout; few derivatives »; come se tali due particolarità del verbo sostantivo non fossero più che naturali, perchè occorresse il rilevarle.

Due altre cose d'ordine generale ancora ci convien notare. Le radici che contengono *ṛ* sono state descritte con questa vocale (e ciò avverte lo stesso W.), non nella forma ampliata o forte che si voglia (non dirò *gunata*, se così piace), cioè *ar*, o, in pochi casi, *ra* (*mrakṣ* = *mṛkṣ*). Fin qui niente di male, giacchè i due sistemi sono ugualmente usati; anzi secondo il

concetto dei grammatici indiani e conforme all'uso più comune dei glottologi odierni la prima maniera è preferita. Ma perchè poi talvolta sono addotte le due forme l'una accanto all'altra, come *ghṛ* e *ghar*, *ṛd* e *ard* e talvolta no? Così di *ṛṣ* non si allega *arṣ*, sebbene fosse necessario riportare quest'ultima forma a causa del significato che le si attribuisce diverso da quello di *ṛṣ*, ovvero occorreva trattarla in un articolo distinto (nel lessico di Pietroburgo di fatti le due forme sono registrate separatamente, alle quali s'ascrivono i seguenti significati: 1. *arṣ* = *árṣati* 'fliessen, gleiten'; 2. *arṣ* = *ṛṣáti* 'stossen, stechen': cf. Grassmann *Wört. zum RV.*); come sarebbe stato opportuno addurre la forma piena o sciolta di *kṛp* (lamentarsi), attesochè qui *ṛ* si risolva in *ra*, non *ar*: *krap* (anche di *prać́h*, *grah* era giusto, nel sistema seguito dall'A., citare le forme *pṛćh* e *gṛh*; come accanto a *bhṛǵǵ* sarebbe stato utile soggiungere *bhraǵǵ* e *bharǵ*, tutte e tre le figure apparendo nella flessione: *bhṛǵǵáti*, *ba-bhraǵǵa* e *ba-bharǵa*: cf. lat. *flag-rāre* con *fulg-ēre* e *frīg-ēre*). Allorchè *ar* (*ra*) s'affievolisce in *ṛ*, bisogna trattare le radici aventi tale sillaba tutte ad un modo; altrimenti si fa una vera confusione (dobbiamo dire che un metodo uniforme non è talvolta seguito neanche da altri ottimi lessicografi, come per es., il Grassmann, che registra *har* 'adirarsi', ma *hṛ* 'prendere', sebbene di questo le forme in *har* sieno di gran lunga più frequenti di quelle in *hṛ*, e del primo appaia solo *hṛ*: *hṛṇīté*). La miglior maniera in tal caso ci pare quella di porre *ar* con accanto (in parentesi) *ṛ*, come è stato praticato dai più autorevoli lessici (le ragioni addotte dal Grassmann nella prefazione al suo dizionario per giustificare il metodo da esso seguito ci sembrano ben deboli ed insufficienti); ma qualunque sistema s'adotti, bisogna seguirlo coerentemente e non a capriccio.

Un difetto d'uniformità di metodo simile al già notato s'osserva anche presso certe radici che nella forma dei tempi speciali assumono una nasale, la quale nella nostra lista ora appare, ora no. Così a *lip* s'aggiunge *limp*, ma perchè a *lup* (*lumpáti* = *rumpit*) non si fa lo stesso? Tanto più tal forma nasalizzata doveva mostrarsi in *vid* 'trovare' (*vindámi* 'io

trovo '), non fosse altro per distinguerlo da *vid* ' vedere, sapere '. Similmente a *ṛ* (*ar*) e *gam* (ambedue significanti ' andare ') s'aggiungono le forme secondarie *ṛćh* e *gaćh*; ma poi in *iṣ* ' desiderare ' non s'allega *ićh* (senza essere riferito a parte in un paragrafo distinto, come, rigorosamente parlando, dovrebbe farsi), che forma i tempi speciali, come i due citati (*iććháti*), il che tanto più doveva farsi, in quanto che v'ha l'altro *iṣ* (*ísyati, iṣṇā́ti*) = mettere in rapido moto, scagliare, mandare (come *iṣ* non si da confondersi con *ićh* cf. Ascoli, *Fon. comp.* 228 nota); mentre di *yu* (separare) si è creduto necessario citare *yućh*, che pure secondo i grammatici indiani è cosa diversa da *yu* (il Westergaad, a cui s'accorda Bopp, seguendo il Dhātupāṭha che spiega *yućh* per *pramāde*, traduce: *negligentem, socordem esse*; nondimeno cf. Grassmann in 2. *yu*). Si dirà che codeste sieno inezie; ma bisogna convenire che in un trattato scientifico tali incoerenze sono spiacevoli, e però dovrebbero fuggirsi.

A proposito ancora della forma *ṛ* è da notare come sia stato trascurato di distinguere la corrispondente lunga, cioè *ṝ*, che pur si trova nei migliori dizionari, tra cui il lessico di Pietroburgo, il glossario di Bopp (ove accanto ad *ar*, come in *kar*, *tar*, si usa aggiungere in parentesi *ṛ* o *ṝ*), le *Radici* di Westeergaad (che seguendo in tutto il metodo indiano ordina tali radici solo mediante *ṛ* e *ṝ*); poichè, sebbene le radici reputate terminare in *ṝ* sieno in fondo una finzione dei grammatici, non apparendo mai nella lingua reale, pure le figure che la flessione in suo luogo mostra, cioè *īr, ir, ūr* (oltre talvolta *ar*, che si è veduto essere la forma comune di *ṛ*), provano che almeno nei suoi effetti *ṝ* debba distinguersi da *ṛ* breve: *gir-áti* da *gṝ* ' inghiottire ' (non *garati*), *tīr-ṇá* (*tṝ tar* = passare oltre), *pūr-* (cf. part. p. *pūr-ṇá*) = *pṝ* ' riempire '. Ad ogni modo ci pare che in certi casi il serbarsi fedele alla tradizione, massime quando, almeno praticamente, ciò possa giovare a certe distinzioni, non guasterebbe nulla.

L'altra osservazione riguarda un fatto di maggior rilievo, cioè che spesso la forma manifestamente alterata o mutilata ovvero appartenente alla flessione figura accanto alla forma

piena e vera originaria, il che debbe sembrare contrario al concetto di radice. Così, a mo' d'es., a *praćh* (in cui, come si notò, non s'addusse la forma realmente usata *prćh*) s'aggiunge *praç*, sebbene non solo *ç* rappresenti un primitivo *k* (rad. indo-eur. **prak*, perfetto corrispondente di *prec-or*, allato alla forma secondaria e ampliata **prak-sk* ridotto a *pra-sk* e quindi *praćh*, la quale mirabilmente s'accorda con *posco* = *porc-sco*, salva la metatesi di *r*), ma la forma *praç* (*prāç*) non appare che in *praçná* (domanda, questione) e, ad arbitrio, nel nome participiale *prāćh* (chiedente) che innanzi a desinenze comincianti da vocale può mutare il *ćh* in *ç*, come nello strumentale singolare *prāçá* = *prāćhá* (Bopp *Krit. Gram.* § 181). Peggio è il *dad* aggiunto a *dā* 'dare' (e così *dadh* accanto a *dhā* 'porre'), forma nata da *da-d-más* per **da-dā-mas* (cf. gr. δί-δο-μεν); ovvero *çū* 'infiarsi, esser forte' (che è forma manifestamente contratta, onde il part. p. *çūná*), che per di più è posto per primo, accanto a *çvā* (che nel lessico di Pietroburgo è considerata come la vera radice) e a *çvi*, onde *çváyāmi* (secondo il Fick IV³ 116 e Bopp Gl. *çvi* è la forma propria originaria, come del resto mostra il corrispondente lat. *que-o* = *qvi-+o*: cf. *qui-vi*). Similmente si ha *vā* (tessere), *vi* (*váyāmi* io tesso) e *u*, a causa del part. pass. *utá* (e doveva allora aggiungersi anche *ū*, trovandosi pure *ūtá*); ma poi in altri casi analoghi, come *vać* 'parlare', *vas* 'abitare', che pure mostrano *uć* (*uktá*) e *uṣ* (*ūṣ-i-má* = *u-uṣ-i-ma* noi abitammo), la forma con *u* = *va* non è stata addotta. Anche qui dunque manca un principio direttivo uniforme.

Sotto *dīv* (num. 1; il 2 *dīv dēv*, che figura altrove, significa *lamentarsi*) = giuocare (play), si nota: « no connection with the so-called root *div* 'shine' ». Di che si vede che per W. le due radici non solo sono logicamente diverse, ma pur anco un po' distinte nella forma, scrivendole l'una con vocale lunga e l'altra con la breve, sebbene io per tutto trovi *div* (la lunghezza di *i* in *dīvyati* non è sufficiente ragione d'ammettere *dīv*, giacchè non è affatto cosa insolita che il tema del presente allunghi la vocale: cf. *krāmati*, *gūhati* da *kram*, *guh*), con intimo nesso dei due significati: *splendere*; *giuocare* (tanto è lungi

che i due sensi sieno incompatibili, che noi quasi li associamo con bella metafora in *brillare*, giacchè coi grandi segni della gioia che designiamo con quel verbo, s'unisce volentieri il sollazzo e il giuoco; come possiamo anche ben dire con naturalezza e grazia che i raggi scherzano).

Ma lo strano è che *div* 'splendere' non figura affatto tra le radici (il tanto celebrato *div*, sopra cui si è fabbricata mezza la mitologia, non si meritava tale incuria o disprezzo). E forse che quella del prof. W. non è stata dimenticanza, ma deliberato proposito. Poichè *div* 'splendere' non è in verità nè frequente nè certo, e più che altro pare che si lasci desumere dai derivati (*div* e *divá* 'cielo' come lo splendido, *dívan* = giorno; ma cf. anche *dyut*); di fatti i dizionari non citano, per quanto a me è stato dato vedere, quasi veruno esempio sicuro; giacchè il *prabhâ dîvyati*, che nel lessico di Pietroburgo è allegato dal Bhâg. P. 3, 20, 22, è piuttosto « lo splendore che scintilla, guizza o scherza », anzichè lo splendore che splende (ma confesso che non m'è stato possibile riscontrare il passo sul testo e però resto un po' dubbio di questa mia interpretazione). Ma poi se si è voluto cancellare *div* 'splendere' dalle radici, come si è potuto negare che non abbia verun'affinità con *div* (*dīv?*) 'giuocare?' Non è questo un ammetterlo indirettamente? Ad ogni modo, il povero *div* doveva ottenere un po' di posto nell'ultima classe, cioè, nelle « *roots inferred from derivatives only* », come, a mo' d'es., è stato fatto di *añh* « essere angusto', e di tanti altri. Tra le quali radici si poteva o doveva addurre anche *akṣ* 'vedere', che si trae benissimo da *ákṣi* 'occhio' (cf. *īkṣ* vedere), perfetto corrispondente del zendo *akhṣ* 'vedere' (i due rami asiatici discostandosi così dalle lingue sorelle europee, quali il greco e il latino, che mostrano la forma più primitiva e semplice *ak* e *akv*: cf. *ὄπ-ωπ-α*, *ὄσσε* = *οκ-ιε*; *ocu-lus*=*oquulus*), sebbene tale radice, certo ampliata da *ak*+*s*, si riduca in ultima analisi ad *akṣ* 'arrivare a, ottenere' (arrivare con l'occhio ad una cosa = vedere), tutti e due poi identificandosi con **ak* 'essere acuto, penetrare', onde *aç açnóti* 'raggiungere, colpire': cf. Curtius N. 627. Così, mentre di *bála* 'forza' si deriva una radice *bal* (e forse sarebbe meglio

dire *val*) = esser forte, da **garú* 'grave' non si pensa ad un possibile *gar* (*gvar*), come suppone il Meyer, e come a buon dritto si lascia indurre dal sanscr. *gurús*, lat. *gravis* (cioè **garu-is*), gr. βαρύς (forma fond. *gvaru*). Mentre tra siffatte radici ipotetiche notiamo tali mancanze, dobbiamo osservare come vi se n'annoverino alcune, che non ci paiono punto legittime o necessarie, come è, tra le altre radici, di *nīḍ* 'fare il nido' che si inferisce da *nīḍá-s* = *nīdus*. Ora la forma originaria di *nīḍas* è senza verun dubbio *nisda* o *nizda*, (come *pīḍ*=*pis*+*d*), il quale si trae da *ni*+*sad* (*ni* 'sotto' +*sad* 'sedere': cf. Ascoli, *Studj crit.* II, 372), per quanto altri pensi diversamente (il Fick I[4] 99-100, modificando l'affermazione assoluta della 2ª ed., ha: vielleicht zu *nés* νέομαι zu stellen, alla quale derivazione s'associa senza riserva Vanićek *Etym. Wört.* I, 435; cf. anche E. R. Wharton *Etyma latina*), ma sempre tenendo *ḍ* = *sd*. Se dunque *nīḍas* è con ogni probabilità parola composta e *ḍ* certamente non è suono primitivo, la radice originaria non sarà mai *nīḍ*, la quale dovrebbe rappresentare un che di semplice e di non alterato: *nīḍ* potrebbe essere tutto al più un verbo derivato, un denominativo, il che è cosa ben diversa. Così ci sembra inutile il supporre un *har hir* 'be yellow', poichè *hári-s* 'verde, giallo', *hárita-s* 'fulvo, biondo', *híraṇya-m* 'oro', a cui certamente W. avrà pensato nel fare la detta congettura, sono stati spiegati mediante la radice *ghar* (onde *har*) = esser rovente, splendere: cf. Ascoli, *Studj crit.* II 157 seg., e Cu. n. 185.

Tra le radici esclusive della lingua classica, giacchè è stata assegnata una classe speciale ad esse (« roots found only in the classicale language »), le più sono dubbie, rarissime od inventate, come è notato dallo stesso W., che dice ad ogni tratto: « only once; probably o doubtless artificial » (*aṇṭh, drāḍ, ṭal phakk*, mentre *kaṇ* è fatto passare per usuale e legittimo, sebbene sia radice incerta, come *kal* o *kaḍ*, per le quali cf. Ascoli, *Fon. comp.* p. 37 nota): a noi pare ben singolare d'ascrivere tali strane radici alla lingua classica, la quale dovrebbe rappresentare un uso certo e frequente. In mezzo a tante classificazioni non si è creduto opportuno di stabilire una categoria

speciale delle radici incerte o rare, la quale sarebbe stata più logica di tante altre.

Sotto *kṛ* (*kar* fare) è stato arrecato anche *skṛ*, con la nota (che veramente è stata fatta dopo il secondo *kṛ* per *kṝ* = spargere, ove non è addotta la forma *skṛ*): « the forms with *s* rare and late ». Ora *skṛ* non appare che in unione con *pári* e *sam* (con le quali prep., massime con l'ultima, la forma *skṛ* è tutt'altro che rara e seriore), onde è formato il nome stesso di sanscrito: *sañ-s-kṛta* (vedicamente anche dopo l'aumento dell'imperf.: *a-s-kṛta* RV. 10, 127, 3), il che chiaramente mostra (come fa vedere Bopp *Krit. Gram.* § 111, An. 2, ove s'allegano altri casi di tale inserzione di *s*) la natura eufonica di detta sibilante. Confessiamo, però, di non arrivare a comprendere la forma *skṛ* addotta così in modo assoluto, e tanto meno la nota citata, dalla quale parrebbe che *skṛ* fosse forma collaterale indipendente allato a *kṛ*, non già limitata a certe composizioni (è inutile dire che quì non può trattarsi della forma supposta *skar*, di cui si è toccato innanzi).

La rad. *akṣ* è divisa in due non solo rispetto all'etimologia e al significato, ma anche rispetto alla classe, a cui è ascritta (1. *akṣ* nelle ' roots found in all periods '; 2. *akṣ* nelle ' roots found throughout the older language '). Ora il 2. *akṣ* è tradotto per *mutilate* (il lessico di P., nelle aggiunte al V vol., traduce *entmannen*), colla nota: « only with prefix *nis* ' out ' ». Questa semplice osservazione ci pare ragione più che sufficiente per identificare il secondo *akṣ* col primo, come fanno Böht. e Roth; poichè bastava por mente alla particella tanto espressiva *fuori* per capire che tutta la forza del significato speciale di *nis* + *akṣ* è dovuta al prefisso, e come perciò sia al tutto arbitrario stabilire una diversa radice.

Ma pare che anche in altri casi il significato sia tratto dalla forza speciale, che la radice acquista nella composizione, come è di *kū* (*kūuti, kūnāti*), che è tradotto con *design*, significato che questa radice assume in *ā* + *kū* (che il lessico petr. rende con ' beabsichtigen '), mentre *kū* per sè dice propriamente ' gridare, urlare ', a cui è stato paragonato il gr. *κω-κύ-ω*: così *kas* (andare, muoversi) è reso per ' open ', senso

che alla radice conferiscono solo le prep. *ud* e *vi*, che indicano appunto l'elevarsi e lo spandersi d'una cosa, onde *ut-kas*, *vi-kas* 'aprirsi, spaccarsi, schiudersi' detto di fiori (noterò di passaggio qualche altra inesattezza di traduzione, almeno secondo la maniera comune d'intendere: *aç* 'partake of' in luogo di 'mangiare', come trovo per tutto; *āñćh* 'pull, tear', laddove nel lessico di P. si ha semplicemente: *gerade machen, einrichten*, e dai lessicografi indiani è spiegato con *āyāme* cioè 'distendere').

Fra le radici speciali ai Veda e Brāhmaṇa si trova *i* (cioè 2. *i*), *inv, in* 'send', con la nota: « doubtless identical with 1. *i* ». Da ciò parrebbe che *i* per sè significhi *mandare*, il che non è. *i* sarà bene la radice primaria, da cui è nato *in* e *inv*, ma in realtà *i* per il senso e la forma non ha nulla che vedere con questi suoi derivati. La verità è questa, che *i* nella 5ª forma (*i-nu*) acquista tale significato causativo o intensivo di *fare andare, spingere, mandare*, ma qui la caratteristica della classe è sì necessaria che non solo è dessa che modifica sostanzialmente l'accezione originaria di *i*, ma si è talmente fusa colla radice fondamentale da costituire un distinto individuo (passata anche nel gr. *αἴνυμαι* citato nel Fick: per *αι* = *i* cf. *αιθ* = *idh*); tanto vero che si è formata una nuova conjugazione: *ínvati* (*inu*+*a-ti*), trattato come la prima classe (in tutto simile a *ǵinv ǵinvati* da *ǵi-nu ǵinṓti*), accanto al ved. *inṓti*, che può considerarsi della 8ª cl., prendendo la nasale quale determinativo radicale (cf. *bhan* allato a *bhā*). Trattantandosi dunque di forme ibride, sarebbe bene distinguerle (è questo il caso in cui il moltiplicare le radici servirebbe alla chiarezza e forse alla precisione), e però io dividerei *in* (pres. *inṓti*) da *inv* (*ínvati*), per quanto l'ultimo, come si è detto, sia da *inu*, o che questo si divida in *i-nu* ovvero *in-u*; ma escludendo sempre dalle forme reali *i*, il quale non vorrà mai dire altro che *andare*, e però non deve citarsi se non a scopo etimologico (anche ammettendo che questa sia stata l'intenzione dell' A., il modo d'esprimersi non è chiaro nè proprio).

Certe considerazioni glottologiche qua e là non ci paiono nè opportune nè giuste. Così di *sagh* (forma vedica), tradotto per 'be equal', dando così alla radice senso intransitivo (bastava

por mente a 1, 31, 3 del RV.: 'a-sagh-nōr bhāram', per vedere che *sagh*, come il suo corrispondente greco ἔ-σ(ε)χ-ον, non solo ha senso attivo, ma diverso da quello attribuitogli da W.), è annotato: « probably another form of *sah* »; ma a me pare che, se non le ragioni più semplici della grammatica comparata, il solo fatto di *grabh* = *grah* (agguagliamento ammesso da W.) doveva bastare a mutare la probabilità in certezza; come deve sembrare strano che, badando alle pure analogie, anche senza conoscere altrimenti le ragioni storiche della lingua, dopo avere identificato *lih* con *rih*, tra *rup* e *lup* si ammetta solo un probabile nesso, non perfetta e sicura corrispondenza (*rup* probably the same with *lup*). Nè *ṛt* (*art*) è forma mutilata di *vṛt*, come nota W., ma è semplicemente *ar-t*, cioè *ar* 'andare' + *t*, come *ći-t* da *ći* (il lessico di P. lo deriva da *ṛtí* 'assalto', onde *ṛtīyátē*, con forma d'un vero denominativo; ma come *ṛti* è da *ar*, così in fondo si viene a dire lo stesso: cf. anche Fick I[4] 10-11).

La rad. *dhi* 'nourish', a cui s'attribuisce la forma collaterale *dhinv*, non solo è stata materialmente staccata da *dhā* 'succhiare', trattata come è in altra lista, ma la sua identità coll'ultimo è messa in dubbio, giacchè si nota: 'perh. a form of *dhā*'. Ma qui a me la cosa pare ben chiara: *dhi* mostra il comunissimo attenuamento dell'*a* in *i*, che appare in tanti casi non solo nella flessione (cf. ved. *dhitá* da *dhā* 'porre', come la medesima rad. è *dhi* in fin di composto; alla quale non è impossibile che il nostro *dhā* in ultima analisi si riduca: cf. *tokám dhâmahe* di RV. 1, 92, 13, ove il Westergaad traduce: 'sustentare, alere'); ma anche nelle varie forme radicali, come *vā vi* 'tessere', *mā* 'misurare' accanto a *mi* 'permutare' (scambiare una cosa con un'altra è propriamente un misurarla); di modo che *dhi* è la stessa radice *dhā*, o almeno le è certamente affine. Il lieve divario di significato tra poppare e allattare (cf. il nostro *allattare* nei due sensi) non offre veruna difficoltà, giacchè lo scambio tra l'accezione transitiva (la primitiva?) e l'intransitiva è la cosa più ovvia del mondo (la corrispondente radice greca θα θη vale *succhiare* e *allattare* in senso attivo, onde gli omerici: θήσατο μαζόν 'succhiò

la mammella' e: Ἀπόλλωνα θήσατο μήτηρ: cf. θῆ-σαι presso Esichio, e θηλή capezzolo, θῆλυς propr. *allattante* = di sesso femminile); sebbene in questo caso il significato di 'nutrire' si spieghi benissimo dalla forma quinta della conj. *dhi-nōti* (il suffisso *-nu* spiegherebbe l'attenuamento di *a* in *i*, come è avvenuto di *dhitá hitá* da *dhā*), con la stessa forza causativa di *i-nōti* giá visto. Del resto, il *dháyāmi* stesso, che è il pres. di *dhā*, è veramente da *dhi*, non da *dhā* nè da *dhē*, come hanno alcuni lessici (l'addurre una rad. *dhē* a causa di *dháyāmi*, *dhē-nús*, sarebbe come dire che *é-mi* 'io vado', *é--vas* 'andamento' sia dalla rad. *ē*), come è di tante altre radici, che secondo noi erroneamente si scrivono con *ē* o *ay*, come *day* 'dividere' che non è altro che *dā* nella forma *di*, che sta a δαί-ω 'io divido' nella stessa maniera che αἰθ risponde a *idh* (il *dayitá* 'amato, caro' citato dal lessico di P. sotto *day* 'dividere' non apparterrà, per la forma e il senso, a questa radice). Quanto a *dhinv* poi, essa è radice spuria, come sarebbe improprio l'allegare un *ćinv* a causa di *ći-nv-anti*, *a-ći-nv-an* (le forme *di-dhinv-a* perf., *dhinv-i-tá* part. registrate dal West., con la caratteristica della classe fusa nella radice, come in *inv-ati*, non trovo esemplate nel lessico petr., ove si citano tutte forme schiette della 5ª cl., quali *dhinv-anti*, *a-dhinv-an*, *dhinavat* cong.: cf. *ći-nav-at* RV. 4, 2, 11).

Della maniera di dividere le radici di ugual forma ho poco da dire dopo le considerazioni già fatte. Certo, il prof. W. ha seguito l'uso comune, e però non gli si può fare special carico, se anche egli, a mo' d'es., separa *çī* 'giacere' da *çī* 'cadere', non ostante che sia quasi legge di natura che chi cade giace, e che perciò il lessicografo non debba segregare due atti che spesso sono fatalmente inseparabili; divisione che, a dir vero, fa anche il lessico di P., fondandosi sulla derivazione che di *çī* dànno i gram. ind., che lo rapportano a *çad*; ma credo non faccia mestieri notare come a siffatte etimologie sia da prestar poca fede: *çad* (cf. lat. *cadere*) accanto a *çat* = *ça* + *t* (cf. caus. *çātayāmi*: Bopp *Krit. Gr.* § 471) è piuttosto ampliamento di *çī*, da una forma fond. *çā* o *ça* (le più delle radici in *i* sono o ragionevolmente si suppongono essere da forme più

piene e primitive in *a*: cf. *pā* e *pī*, che fanno perfetto riscontro a πίνω e πῶμα bevanda).

Dalle cose dette (e confessiamo che delle 845 radici quante se ne contano nel catalogo di W., su un numero assai piccolo abbiamo particolarmente fermata la nostra attenzione) si vede come il lavoro del dotto professore americano, cosa che debbe sembrare ben strana, massime pensando al valore d'un tanto uomo, riguardo alla comodità, ordinamento e precisione scientifica lasci non poco a desiderare. Si direbbe che esso sia fatto più per servire agli indiani che al glottologo europeo, al quale io non so che cosa giovi il sapere che la tal radice si trovi in un Brāhmaṇa anzichè in un Sūtra, e simili cose. Noi crediamo che un manualetto di radici indiane possa essere allo studioso cosa più proficua e più agevole ad usare. Questo, secondo noi, dovrebbe contenere, insieme colla forma pretta sanscrita (ossia la radice vera ed integra, non le forme mutilate appariscenti in qualche derivato) e la flessione della 3ª p. sg. indic. (il che assai volte serve a distinguere radici omofone), anche la forma fondamentale, allorchè essa è differente da quella reale e la sua ricostruzione è certa, come, a mo' d'es., *aç* = *ak*. E come stiamo attendendo ad un lavoro fatto con simili intendimenti (principiato prima che, or non è molto, ci cadessero nelle mani le radici del prof. W.), ci piace porgere un saggio del nostro studio, che noi c'induciamo a pubblicare nella speranza che, ove sbagliamo strada, altri degni correggerci a tempo.

(Le radici segnate d'asterisco sono supposte; quelle con † sono incerte ovvero soltanto citate dai grammatici).

añç = *aç* (perf. ved. *ānañça*: cf. *añça-s* 'parte').

**añh* 'stringere, angustiare' (*añhú* 'angustus'): cf. 2. *ah*. ANGH.

1\. **akṣ* 'vedere': cf. *ákṣ-i* 'occhio'. AK+S (cf. *aç açnóti* e 2. *akṣ*).

2\. *akṣ* *ákṣati akṣṇóti* 'raggiungere, ottenere'. AK+S (cf. 1. *akṣ* e *aç açnóti*).

†*añg* 'andare'.

ać (*añć*) *áćati áñćati* 'piegare'. AK ANK.

aǵ *áǵati* 'spingere, condurre' (*ag-ere*). AG.

añǵ *anákti* (*añǵánti* RV. 6, 11, 4) = lat. *ung-ere*. ANG.

aṭ *áṭati* 'andare vagando': cf. *at*.

†*aḍ* *áḍati* 'sforzarsi' (Dhp. 9, 75 *udyamē*).

at *átati* 'andare di continuo, vagare' (*sātatyagamanē*): vedico.

ad *átti* 'mangiare': lat. *ĕd-ere*.

an *án-i-ti* 'spirare': cf. *an-i-mus*.

am *ámati* (ved. *amiti amīti amánti*) 'assalire, nuocere' (Dhp.: 'andare, mandare un suono, onorare'); caus. *āmáyati* 'essere ammalato'.

ar (*ṛ*) *íyarti ṛṇṓti* 'mettere in moto, inalzare'; intr. 'muoversi, sollevarsi': ved. Cf. *arćh*.

†*argh* *árghati* 'costare, valere' (denom. di *arghás* 'prezzo dono'?): cf. *arh*.

arć (*ṛć*) *árćati* (*ṛćáti*) 'splendere' (tuonare? cf. Fick I[4] 170); 'lodare, celebrare'. ARK (*ar*+*k*?): cf. *arǵ*.

arćh (*ṛćh*) *ṛććhá́ti* (*árćhati*) 'andare'; nel RV. (*ṛćháti*) 'cogliere, colpire, offendere' (coll'acc.). AR-SK (cf. *ἔϱ-χομαι* = *ἔϱ-σκο-μαι*), cioè forma d'incoativo di *ar ṛ*, e però, come avviene dei verbi in *-sco* in greco e latino, solo usata nel tema del presente (tempi speciali).

1. †*arǵ* *a*) 'splendere'. *b*) (*ṛ́ñǵatē*) 'arrostire': cf. *arć*.

2. *arǵ* (*ṛñǵ*) *a*) *árǵati* 'acquistare, procacciarsi'. *b*) *ṛñǵátē* 'stendersi' (att. nel solo part. pres. *ṛñǵán* = lanciantesi avanti RV. 1, 95, 7); 'ottenere'. ARG.

art (*ṛt*) *ṛtīyátē* 'contendere, biasimare; aver misericordia': denom. di *ṛtí-s* (*ar ṛ*) 'assalto'. — Sulla natura e significato di questa radice, detta *sautradhāta*, si disputa dai grammatici indiani: cf. West. 360 nota.

ard (*ṛd*) *árdati* (ved. *ṛdántu*) 'agitarsi, dissolversi'; caus. 'vessare, uccidere'.

arç 'offendere' (solo nella forma participiale vedica *arç-asāná*): cf. *riç*.

arṣ (*ṛṣ*) I. *árṣati* 'scorrere, sdrucciolare'. II. *ṛṣáti* 'urtare, spingere': da *ar* (+ *s*?).

arh *árhati* (-*tē*) 'esser degno, meritare'. Cf. *argh*.

av *ávati* 'godere, amare, aiutare, ristorare': forma d'ordinario vedica. Cf. lat. *av-ēre*.

aç I. *açnutḗ* (ved. *açnṓti*, perf. *ānáñça*) 'penetrare, ottenere, raggiungere, impossessarsi'. II. *açnā́ti* 'mangiare' (prendere, ricevere un cibo = mangiare). AK.

1\. *as* *ásti* 'essere'.

2\. *as* *ásyati* 'gettare': cf. *iṣ* (*íṣyati*).

1\. *ah* *āh-a* (perf. 3. p. sg., con significato anche di pres.) 'dire': AGH. — Le altre sole forme sono: *āttha* (2. sg.), *āhāthus āhátus* (2. e 3. du.), *āhús* (3. pl.).

2\. *ah* (tema del pres. *ah-a*; perf. 2. pl. *an-āh-a*) 'connetnettere, collegare', qu. fig. 'apparecchiare, accumulare (detto d'inni, sacrificii): ved.

Nota. — La rad. è connessa con *añh* 'angustiare' (legare, stringere, strozzare), ma pel senso e la forma (per la nasale continuata nel gr. e lat. cf. ἄγχω, *ango*) possono considerarsi come indipendenti.

†*āñćh* *áñćhati* 'distendere, mettere in ordine'.

āp *āpnṓti ā́pati* 'ottenere, conseguire'.

ār *ā́ryati* 'lodare' (ved.): cf. *ar*, onde con senso trans. 'esaltare'.

ās *ā́stē* (cf. ἧσ-ται) 'sedere'.

F. Scerbo.

GLI STUDII INDIANI

IN ITALIA [1]

Nel dedicare all'amico suo Mario Schipano, in forma di lettere, la relazione de'suoi lunghi viaggi a traverso l'Oriente Asiatico, il pellegrino romano Pietro della Valle, precorrendo l'età nostra cosmopolita, usciva in queste parole singolari: « La mia intenzione non è di dar gusto ad un solo, o a pochi palati; ma ai più che mai possa di tutti gli uomini che sono e che saranno; come nè anche in un piccolo angolo di Roma sola o d'Italia, ma nel gran teatro di tutto l'Universo, di cui, gran parte di esso resami con le mie fatiche famigliare, mi professo cittadino; e nel cospetto delle innumerabili sue nazioni, che tutte per mie compatriote riconosco, ho preteso continuamente di vivere, e di fare ogni mia azione ».

Tali parole, alquanto pompose, scritte in Roma da un romano patrizio viaggiatore, or sono quasi tre secoli, non vogliono essere volgarmente interpretate, e sono più tosto un remoto avviso a noi tutti, e più a me, ultimo sbarcato a Roma trà gli amorosi pellegrini della scienza, che se in Roma si può anche delle opere nostre parlare con linguaggio più dimesso, non sembra lecito il pensare e l'operare con piccola mente e con piccolo cuore.

Nel giorno benedetto, in cui, per solenne plebiscito, l'unità

---

[1] Prolusione al corso di sanscrito nell'Università di Roma fatta il 5 novembre 1891.

della patria italiana riceveva la sua consacrazione immortale col voto sospirato de'fratelli romani, io, per onorevole incarico ricevutone dal compianto Cesare Correnti, allora ministro della pubblica istruzione, mi aggirava, piena la mente di alti pensieri, per la Città Eterna, dove avrei dovuto studiare le vie e rintracciare i mezzi migliori di farvi risorgere gli studii orientali e di fondarvi specialmente gli studii indiani, i quali fino all'anno 1870, fuor che nell'ambito ristretto delle scuole di Propaganda, vi erano stati quasi intieramente negletti; quando mi giunse novella che da Napoli s'era condotto in Roma, con lo stesso scopo e col proposito di rimanervi, primo docente della lingua sacra dei Bramini, un mio venerato amico e dotto collega. La riverenza dovuta ad un collega più anziano di me, che avrebbe potuto essermi maestro, mi fece lasciare allora in silenzio questo campo d'onore; e, ritornato a Firenze, rassegnai pronto nelle mani di Sua Eccellenza l'onorevole incarico ricevuto, ben lieto che un fortissimo e scintillante ingegno, un uomo di vasta erudizione, un professore eloquente e geniale iniziasse la gioventù romana ai profondi misteri dell'Oriente e specialmente dell'India.

Lavorammo dunque, per vent'anni, entrambi in campo diverso, con forze proprie, ma cercando insieme la luce. L'amico soccombette, pur troppo, per via, lacrimato da colleghi e discepoli, rimpianto dal paese che egli onorava con la nobiltà degli studii, e servendolo col calore di un affetto ardente non domato dagli anni. Non essendomi allora uscito di mente l'alto e magnanimo proposito con cui Cesare Correnti mi voleva, nel 1870, far primo interprete della sapienza indiana ai romani, ambii nuovamente il posto pericoloso, rimasto dolorosamente scoperto, e lo chiesi a nuovo ministro sapiente, a colleghi onorandi e benevoli. Avendolo conseguito, io mi preparo ora, in quest'ultimo stadio della mia vita di studioso lavoratore, a compiere il mio dovere con semplice dignità, ma con quel sentimento che qui parmi, nel nome augusto di Roma, ingrandirsi e farsi più imperioso.

Non basta studiare; convien sentire e sapere perchè si studia, e a qual segno si mira, e qual nobile frutto s'intende ri-

cavare dalle proprie conoscenze bene e lungamente disciplinate. È necessario apprendere il metodo scientifico per ordinare le nozioni a scienza; ma importa non meno il sentimento con cui si studia; senza la grande poesia del sentimento, nessuna vera scienza si vivifica e nel cielo scientifico non si discopre alcun nuovo orizzonte. Non sarà mio proposito, su questa cattedra già resa gloriosa da un mio illustre predecessore, preparare all'Italia una intiera generazione di dottori sull'India o di maestri di lingua sanscrita. Ma, nell'insegnare la lingua sacra e la lingua nobile degli indiani, io sarò ben lieto se, al compimento d'ogni corso triennale, qualche giovine studioso si sarà innamorato così fortemente degli studii indiani da proseguirli quindi col solo lume e col solo vigore del proprio ingegno acceso ed agguerrito, e non già per l'ambizione un po' vana di farsene tosto, alla sua volta, precettore, sì bene per possedere uno strumento meraviglioso di alta dottrina, con l'aiuto del quale egli potrà procedere ad indagini originali e scoprire qualche parte di mondo inesplorato. A creare in Italia un'alta coltura scientifica, giova principalmente il tenere scevro da qualsiasi altro pensiero men puro e meno elevato l'entusiasmo per gli studii. L'India è un campo vastissimo d'esplorazione scientifica molto adatto a suscitare e a tener desto un tale entusiasmo; essa può tentare un gran numero di lavoratori su terreno diverso; ed io verrò, man mano, accennando agli studiosi che vorranno seguirmi, le molte vie per le quali c'è speranza di trovar nuove fonti d'acqua viva e perenne e tesori nascosti. Cento vite centenarie non basterebbero ancora a discoprire tutto ciò che l'universo indiano ci può rivelare. La geografia, la storia, l'archeologia, la numismatica, la linguistica, la filosofia, la mitologia, la scienza delle religioni, la letteratura tradizionale, l'antropologia, le scienze naturali, la poesia, il teatro, la giurisprudenza indiana, fornirebbero ancora materia a migliaia di volumi originali. Nessuno può certamente vantarsi ed io meno d'ogni altro, per quanto abbia piena la mente delle cose dell'India, di essere un dottore perfetto di cose indiane; ma tutti, con l'aiuto principalmente del sanscrito e di altre lingue indiane, possiamo dall'India derivare un po' di luce nuova e feconda.

Intanto mi piace, come per debito di riconoscenza, prima d'iniziare il mio corso di lingua sanscrita, ricordare quello ch'è già stato fatto fino ai dì nostri dagli Italiani per diffondere la notizia delle cose indiane. Non è gran cosa, dobbiamo, pur troppo, convenirne, per ciò che riguarda l'indagine rigorosamente scientifica, della quale l'Italia, per le cose dell'India, non ha fin qui dato saggi numerosi, i quali possano competere con quanto s'è fatto in Germania, in Francia, e in Inghilterra nell'ordine de'nostri studii; ma è pur consolante per noi il potere almeno vantare qualche diritto d'anzianità, notando almeno che i primi sprazzi di luce indiana si diffusero in Europa dall'Italia. Sarà un caso che Cristoforo Colombo, cercando l'India, abbia scoperto un mondo nuovo; sarà caso che Galileo vedendo oscillare una lampada abbia inventato il pendolo; e il popolo toscano che sulle colline d'Arcetri ricorda ancora

.....quel satrapone
Che cieco essendo indovinò le stelle,

attribuisce ad opera di magia le scoperte che Galileo fece nel cielo; la prima scintilla elettrica che si sprigionò dalla pila voltaica e che inondò di luce il nostro secolo sarà ancora un fenomeno del caso; tutte le nostre grandi invenzioni saranno sbagli sublimi; ma confortiamoci, signori, che a furia di sbagliare, abbiamo creato cose immortali.

Da Plinio a Marco Polo, a Dante, al Colombo, al Sassetti, l'Italia, cercando l'India, ha illuminato qualche vero. Non trasse alcun profitto materiale dalle sue scoperte; le Indie orientali e le Indie occidentali appartengono ad altre nazioni europee; ma la spinta data ai viaggi e alle conquiste dalle notizie italiane non è stata vana, come rimane glorioso il monumento innalzato nel secolo nostro da un indianista italiano alla scienza delle cose indiane.

Plinio il vecchio cita un'opera di Seneca, che non conosciamo, sull'India; ma le notizie copiose geografiche e di storia naturale che si trovano nell'opera pliniana, e verosimilmente nella monografia di Seneca, sono attinte a fonte greca, ed,

in ispecie, agli scrittori che accompagnarono e seguirono la spedizione di Alessandro il Macedone. Merito singolare di Plinio fu l'avere diligentemete raccolto e divulgato le notizie greche nel mondo romano. Egli fece poi qualche cosa di più per l'isola di Seilan, chiamata pure in sanscrito Tamraparnî e però dai Greci Taprobane. Su quest'isola sacra, ricca di gemme, paradisiaca, dopo avere citato le nozioni raccolte da Megasthene e da Eratosthene, Plinio si trovò in condizione di fornirci notizie più curiose e più precise, le quali ebbero forse per gli studii geografici medioevali una importanza assai maggiore di quella che siasi fin qui considerata. È noto come da Plinio copiò spesso e principalmente Solino, autore compendioso, il quale divenne poi nel medio evo tanto popolare che Fazio degli Uberti nel suo *Dittamondo*, lo tolse a sua guida, a suo duce, come era piaciuto al genio di Dante seguir la disciplina di quel Virgilio, di cui il medio evo aveva fatto una specie di santo e di mago. Dante raccolse da Solino molte notizie della Taprobana, figurata quasi deserta, o abitata dagli antipodi, all'estremo limite della terra, che si faceva terminare con l'India. In quell'isola che emerge col suo Picco d'Adamo, in cima al quale le tradizioni medioevali collocano il Paradiso Terrestre, e antica sede di demonii sprofondati nel baratro infernale, Dante pose la montagna del suo Purgatorio, congiunta con l'Inferno e sormontata dal Paradiso Terrestre e la montagna bruna, presso la quale, dopo cinque mesi di navigazione intorno all'Africa, Ulisse andò a naufragare. Il viaggio d'Ulisse descritto da Dante è il viaggio stesso tentato e compiuto, con miglior vento, da Vasco De Gama, il quale anzi che a Seilan, presso il Picco d'Adamo, che si scorge come una montagna bruna dal Mare delle Indie, andò ad approdare alquanto più su, presso la rada di Coccino. L'ultimo viaggio d'Ulisse descritto da Dante deve avere tormentato spesso le veglie di Cristoforo Colombo e di Vasco De Gama. A quell'isola, dove, secondo Plinio, per quattro mesi dell'anno, nessuna nave approda; a quell'isola che, secondo la leggenda dopo l'antica fuga de'demonii, dopo la cacciata di Adamo dal Paradiso Terrestre, sarebbe rimasta deserta, Dante fa approdare le anime de'penitenti, che vi si purgano prima

di salire al cielo. E in cima al Picco d'Adamo salgono anche oggi penitenti cristiani, buddhici, indù, maomettani, i quali vanno a venerarvi il piede di Adamo, di Buddha, di Vishnù, di Maometto, sulle orme del quale credono che si trovi la via del cielo. Così Dante dal Paradiso Terrestre che sormonta la montagna del Purgatorio sale purificato, dietro il sorriso di Beatrice, all'alta gloria delle sfere celesti. Nella prima cantica dell'Inferno, con la descrizione del viaggio misterioso d'Ulisse alla *montagna bruna*, e del gigantesco mostruoso tricipite Lucifero maciullante peccatori, come il Dio de'morti e della giustizia indiano Yama, come il Dio Çiva distruggitore, che fornisce una delle tre teste a tre colori alla Trimûrti indiana, Dante ci aveva preparato alla conoscenza della natura indiana, alla quale fa richiami frequenti nella sua seconda cantica. I racconti buddhici delle avventure del re di Serendippo, o Sielendiva, o Sinhâladvîpa uno de'nomi sanscriti dell'isola di Seilan, avevano pure circondato quest'isola sacra d'un alto mistero. La montagna del Purgatorio dantesco trovasi, per un lungo sotterraneo congiunta con l'Inferno. Ora le tradizioni leggendarie raccolte nell'*Uttarakanda* od ultimo libro del *Râmâyana* ci rappresentano il mostro antropofago Râvana, prima che ricchissimo re di Lañkâ o di Seilan, come una figura di Çiva distruggitore, di Yama Dio della Morte e dell'Inferno, avente dimora nelle regioni infernali.

Rileggendo il poema dantesco dopo il mio viaggio a Seilan, io ho potuto sorprendermi delle frequenti concordanze tra alcune figure della *Divina Commedia* e alcune tradizioni epiche e credenze e rappresentazioni popolari indiane; ma io non avrei potuto stabilire in modo certo da prima che Dante collocò il suo Purgatorio nell'Isola di Seilan, e poi che il Picco d'Adamo e la Montagna Bruna d'Ulisse sono lo stesso monte, e che il Râvana di Seilan e il Yama indico hanno inspirato il Lucifero dantesco, senza l'aiuto de'Singhalesi venuti a Roma. Non sorridete, o signori. I Singhalesi de'quali io vi parlo non sono i ballerini, pifferai, tamburinai, buffoni e saltimbanchi che hanno di recente percorsa acrobaticamente l'Europa. Intendo, invece, richiamare alla vostra memoria il ricordo

lasciatoci da Plinio di una regia ambasceria di Singhalesi, venuta al tempo dell'imperatore Claudio a Roma, dove fu accolta con ogni riguardo e dove sparse intorno all'isola di Seilan parecchie notizie autentiche e curiose, alcune delle quali Plinio ha raccolte, per tramandarle, ne'rifacimenti medioevali, fino a Dante. Singolarissime, tra le altre, alcune osservazioni astronomiche fatte dai Singhalesi a Roma in riscontro di quelle che essi avevano notato nel loro paese. « Quegli ambasciatori, scrive Plinio, guardavano tra noi con meraviglia la Grand'Orsa e le Pleiadi; il nostro cielo era nuovo per essi; confessavano che la luna stessa era visibile tra loro sopra la terra soltanto dall'ottavo al sedicesimo giorno. Narravano che nelle loro notti splendeva Canopo, stella grande e di vivo splendore; ma rimasero specialmente sorpresi nel vedere che le ombre de'loro corpi cadevano dalla parte del nostro e non da quella del loro cielo, e che il sole s'innalzava a sinistra e si coricava a destra, in vece del contrario ». Dante pure scorge, come ogni viaggiatore che osservi il cielo da Seilan e dal mare delle Indie, le stelle dell'altro polo e si lascia poi canzonare dall'amico Bellacqua, per la sorpresa ch'egli non sa nascondere, quando salendo per l'erta del monte dal Purgatorio, vede la propria ombra cadere da una parte diversa da quella ch'egli aveva osservato in Italia. L'avere poi alcune mappe medioevali rappresentata la Taprobana o l'isola di Seilan agli antipodi di Gerusalemme, agli estremi confini della terra, conferma anche meglio la topografia indiana della seconda cantica del poema dantesco.

Non si può dire se Dante abbia avuto notizia della descrizione di Seilan lasciataci da Marco Polo. Ma se il genio di Dante, a traverso la nebulosa delle notizie un po'confuse sparse intorno all'isola di Seilan nel medio evo, parve meravigliosamente intuire l'India vera; se in quello stesso carro trionfale e mostruoso che porta la gloria di Beatrice, tirato da uno di que' grifoni dei quali il *Tesoretto* di Brunetto Latini faceva già popolata l'isola meravigliosa, si direbbe quasi che egli abbia assistito ad alcuna delle processioni d'idoli così frequenti e così spaventose nell'India meridionale; se, ripeto, l'ultimo viaggio l'Ulisse può avere vagamente inspirato Vasco de Gama, la prima vera reale notizia

dell'India fu portata in Europa dal grande viaggiatore veneziano. Egli tentò altri veneziani e genovesi a ricercar l'India per la via di terra, e diede loro nelle mani per tre secoli il monopolio del commercio delle droghe e delle gemme dell'India, fin che la conquista de'Portoghesi tolse all'Italia i vantaggi di quel commercio indiano.

Più tardi i Medici, dalla Toscana, cercano di trar qualche profitto del dominio portoghese, per iniziare qualche nuovo commercio con l'India; e crescono coraggio ai mercanti gentiluomini fiorentini perchè si trasferiscano nell'India. Così gli Strozzi, i Vecchietti, i Sassetti, nella seconda metà del secolo decimosesto, poterono dare dell'India notizie che viaggiatori volgari non avrebbero forse curato di raccogliere. L'ingegno italiano è poi così fatto che, dove spicca, non può facilmente rimaner fermo ad una sola cura, e, in ogni suo movimento, si mostra originale. Recatosi il nobile mercante fiorentino Filippo Sassetti per il commercio degli aromi a Coccino ed a Goa, s'informa de' costumi, delle istituzioni, della civiltà del luogo; uomo colto, entra in relazione con alcuni dotti bramini e s'invoglia di studiarne la lingua sacra; si elegge tra essi un maestro, impara la grammatica sanscrita, ne sfoglia i dizionarii, e, imbattutosi in un dizionario botanico, che descrive la virtù medicinale delle singole erbe, con la speranza di riuscire utile a'suoi concittadini, s'accinge a tradurlo; nello studiare, s'accorge della somiglianza fra molte parole sanscrite e molte parole italiane; la rileva fin d'allora e ne scrive stupefatto a'suoi amici; quando incomincia ad essere dotto di cose indiane, muore solo, lontano dai parenti e dagli amici, a Goa. Gli studii del Sassetti andarono, pur troppo, perduti; ma le lettere di lui agli amici, oltre che mostrarlo scrittore aggraziato e pieno d'ingegno, contengono sull'India rivelazioni per quel tempo preziose. La meraviglia mostrata dal Sassetti fin dal fine del secolo XVI per la corrispondenza d'alcuni vocaboli indiani con vocaboli italiani, quando un filologo d'ingegno ne avesse avuto sentore, avrebbe potuto anticipare in Italia stessa di alcuni secoli le immortali scoperte linguistiche dei Bopp e dei Grimm. Ma, evidentemente, *non erat in fatis*. La serie delle divinazioni italiane

non doveva essere ripresa fino al secolo nostro, per ciò che riguarda l'indagine del linguaggio. Non vuolsi, tuttavia, tacere come, al pari de'nostri mercanti, anche i nostri missionarii cattolici, nel recarsi a predicare tra gli Indiani, la religione di Cristo, si crearono cure nuove; ne studiarono, oltre la lingua sacra, i dialetti viventi; composero in que' dialetti nuove grammatiche e nuove opere; si fecero bramini, per combattere da pari, e vincere con la sapienza della mente, con la bontà dell'animo, con la dignità del costume, la superstizione; onde il nome de'padri De Nobili e Beschi non è soltanto venerato tra noi, ma rimane caro ancora e sacro alla memoria degli Indiani. Per lo studio della lingua sacra dei Buddhisti, il Pali, e per la studio della lingua birmana furono finalmente precursori in Europa i missionarii italiani, e, tra gli altri, Giovanni Percoto di Udine, Melchiorre Carpani di Lodi, Giacomo Mantegazza di Monza, Vincenzo Sangermano nato nel 1758 e morto nel 1819 in Arpino, i meriti del quale furono poi riconosciuti specialmente dal Burnouf e dal Lassen, quando fondarono insieme gli studii del Pali in Europa. Non è qui, tuttavia, mio proposito di ricordare ad uno ad uno i nomi de'numerosi viaggiatori italiani che, prima del secolo nostro, visitarono l'India e ne recarono in Europa alcuna notizia; l'opera loro, sparsa ed isolata, mancava di seguito, di correlazione, di disciplina e non diede forse tutti que' frutti che si sarebbe pótuto attendere da un lavoro concorde e bene consciente.

Gli studii indiani, propriamente detti, incominciarono, del resto, in Europa, col secolo nostro. La prima notizia ne venne in Italia, insieme con una versione dall'inglese del dramma di Kâlidâsa « Çakuntalâ », con alcuni discorsi accademici rimasti inediti, per la massima parte, fatti nel terzo decennio di questo secolo dal dottor Domenico Valeriani intorno alle scoperte del Bopp e alla letteratura indiana; con la gloriosa *Storia Universale* di Cesare Cantù, ove s'informa con novità e larghezza di vedute storiche, intorno ai lavori linguistici di Francesco Bopp e della sua scuola, ove si dà tradotto dal francese l'intiero codice di Manù, e dal latino il bellissimo episodio epico del *Nala*; con le traduzioni dal sanscrito di alcuni episodii epici

indiani, per cura di Giovanni Flechia da Viverone, di Giuseppe Maria Maggi di Milano, di Stanislao Gatti napoletano.

Ma tutto questo lavoro incipiente e sporadico sarebbe rimasto vano e quasi insignificante, se non fosse nato in Piemonte un notevole fervore per gli studii indiani; se Giovanni Flechia non si fosse applicato a prepararci la prima dotta *Grammatica Sanscrita* in lingua italiana; se Giacomo Lignana non si fosse recato a Bonna sul Reno, per udirvi le lezioni di un grande maestro, dotto e geniale, storico e filologo, Cristiano Lassen; se Gaspare Gorresio, ingegno coltissimo, non si fosse recato a Parigi alla scuola sapiente ed inspiratrice di Eugenio Burnouf.

È vero che, dalla Toscana, con uno stipendio di quel Governo, era pure partito per l'Inghilterra, a studiarvi il sanscrito, l'abate Giuseppe Bardelli il quale, fin dall'anno 1847, attendeva in Oxford con molta diligenza, a copiar primo il manoscritto dall'*Atharvaveda* (nel tempo stesso che Max Müller vi copiava il *Rigveda*, e il mio venerato grande maestro Alberto Weber trascriveva il *Yagiurveda* bianco) per divenire, dodici anni dopo, in Firenze, primo pubblico istitutore di lingua indiana; è vero che, dal Veneto, s'era mosso alla volta di Vienna, per apprendervi, oltre al sanscrito, parecchie altre lingue orientali, Emilio Teza, poliglotta insigne, che aggiunge all'erudizione del Mezzofanti le grazie di un ingegno argutissimo; e che da Gorizia, giovinetto prodigioso, autodidatto inspirato, Graziadio Ascoli, ora gran maestro ai maestri nella linguistica, comprendeva, ne'primi suoi *Studii Orientali e Linguistici*, anche la lingua e letteratura sanscrita, come ne'suoi successivi *Saggi Indiani* egli dovea dar prova d'essere indagatore profondo e originale de'dialetti dell'India. Ma la scuola operosa, la scuola feconda, continua, omogenea, cospirante per vie e con attitudini diverse allo stesso fine speciale ed alto, che aveva per oggetto il culto dell'India, rimase la scuola piemontese.

Uomini di gusto, Giovanni Flechia, Giacomo Lignana, Gaspare Gorresio, avevano incominciato per essere letterati egregi. Il primo con le sue giovanili traduzioni poetiche di alcuni poemetti di Tommaso Moore; il secondo, con le poesie applaudite

che egli leggeva, nell'Ateneo Torinese, alla scuola illustre di Pier Alessandro Paravia, dove avea per compagni Michele Coppino, Giuseppe Bertoldi, Ferdinando Bosio, Costantino Nigra, Enrico Tessera e tanti altri vivaci ingegni del Piemonte; il terzo, con alcune prose magistralmente scritte, destando di sè le più alte speranze, s'erano ben preparati a intendere ed a voltare nella nostra lingua le bellezze poetiche della letteratura indiana. La coltura acquistata da questi tre nobili ingegni nello studio de'classici greci, latini ed italiani era squisita; e di quella prima forte e necessaria base classica posta ai loro studii orientali si giovarono poi largamente negli studii successivi. L'orientalista, per quanto erudito, che non sappia scrivere la propria lingua, non sembrava loro molto adatto a cavar luce da quell'Oriente, da cui la luce s'attende; l'arte loro dovea dunque giovare alla scienza propria e a quella de'loro discepoli più valorosi. Alla scuola severa e nitida del Flechia si educarono tra gli altri Antonio Marazzi, il compianto traduttore del teatro di Kâlidâsa, Domenico Pezzi ora professore di grammatica comparata nell'Ateneo torinese, e il giovine dottor Oreste Nazari, recentissimo autore di una nuova grammatica sanscrita, la quinta italiana, con quelle ardue del Flechia e del Pullè, dotto giainista, con l'elementare, ottima ancora fra tutte, di Carlo Giussani, valente latinista, e con l'iniziale *Limen Indicum* di Fausto Gherardo Fumi. Alla scuola di Lignana in Napoli ed in Roma attinsero, per trent'anni, lume molti giovani volonterosi e si accostò pure, per qualche anno, insigne autodidatto, mitologo sagace e traduttore elegante, ora maestro valente, il professor Michele Kerbaker. Quanto al Gorresio, se bene egli abbia fatto, al suo ritorno da Parigi, poche lezioni di sanscrito, rimase sempre, anche di lontano, maestro ed esempio a noi tutti; e però intorno a lui fermerò singolarmente il resto del mio discorso, come di tale che lasciò negli studii indiani una traccia indelebile ed un monumento glorioso.

Gaspare Gorresio rimase, per l'intera e lunga sua vita, autore di un libro solo; ma quel libro, che lo aveva preso ed occupato tutto, gli fece un nome immortale. Madame de Stael aveva detto che il genio è fatto di pazienza; nessun'opera l'ha

forse meglio provato che il *Râmâyana* del Gorresio. Ma perchè la pazienza s'illumini in opera geniale e feconda è necessario che la secondi l'amore. Ora il Gorresio fu, per tutta la vita, artista amoroso dell'opera sua.

Per comprendere e pregiare la grandezza e nobiltà dell'impresa, alla quale il giovine abate piemontese s'accinse, conviene riportarsi alla prima metà del nostro secolo, quando gli studii indiani erano ancora avvolti nell'ombra e circondati dal massimo mistero. Il nome stesso della lingua non si sapeva pronunciare correttamente, e la conoscenza di essa dovea apparir qualche cosa d'impenetrabile. Accostarsi allo studio del sanscrito pareva impresa non solo ardua, ma temeraria; l'India e la sua letteratura prendevano l'aspetto di un oscuro labirinto, dove erano scarse le guide per uscirne a salvamento. Si susurravano misteriosamente i nomi di Francesco Bopp a Berlino, di Cristiano Lassen a Bonna, di Orazio Wilson prima a Calcutta, poscia a Londra, di Colebrooke, di Schlegel, di Burnouf, ma come di maghi che avevano trovato miracolosamente per sè la chiave del segreto e che non avrebbero forse consentito mai a scoprire ad altri il loro tesoro riposto. In mezzo a tali impressioni paurose, intorno a'suoi trent'anni, il nostro Gorresio lasciò il Piemonte, per muovere, solo, ignoto, alla conquista della lingua indiana, sotto la disciplina sapiente del gran mestro francese, che, ad ogni passo, lasciava una traccia luminosa sulle sue orme. Solo, ma per sua fortuna e nostra, non senza aiuti. Poichè il marchese Brignole-Sale, il grande ambasciatore di un piccolo regno, come fu chiamato, gli era largo di splendida ospitalità, e perchè la munificenza del Re Carlo Alberto, mecenate sapiente di ogni ordine di studii nel suo piccolo stato gagliardo ed operoso, non paga d'avere assegnata al giovine indianista una pensione annua per gli studii, volle ancora metterlo in condizione di erigere alla patria italiana un vero monumento durevole, con la prima edizione e prima traduzione del *Râmâyana* stampato con gran lusso a Parigi, con nuovi tipi devanagarici ed italiani fusi a posta per la stamperia reale di Francia, a spese del Re Sabaudo, essendosi provveduto con ogni diligenza perchè nessun decoro esterno mancasse all'eccellenza e alla nobiltà dell'opera.

Dopo quasi cinque anni di ardui e laboriosi studii, venuto nell'intiero possesso del sanscrito classico, avendo già volta, con felice pensiero, la mente al vasto ed elegantissimo poema e messovi ogni cura, per riuscire trascrittore accurato, traduttore fedele ed elegante, il primo gennaio dell'anno 1843, Gaspare Gorresio, licenziando alla stampa il primo volume dell'opera magnanima, lo dedicava alla Maestà del Re Carlo Alberto con queste parole:

« Un mezzo secolo addietro appena, aperta l'India ai commerci delle genti Europee, si incominciarono a scoprire diffusi per le remote regioni del Gange i grandi e numerosi monumenti letterarii di un'antica e splendida civiltà, infino a quell'ora appena presentiti. L'abbondanza, la varietà, e, per quanto da alcuni scarsi saggi si poteva congetturare, la nobiltà e l'importanza di que'vetusti monumenti d'un popolo, che già ai tempi della scuola Alessandrina aveva fama di tanta sapienza, tutto induceva a presagire che da quella antica e vasta letteratura dovesse emergere gran luce per una conoscenza più compiuta dell'antichità e delle prische tradizioni, per rintracciare l'avviamento e il processo dell'intelligenza umana, isvellere errori che le scuole del secolo passato accreditarono con maligno intendimento, per lo studio intimo, in somma, della storia dell'umanità. Un nobile ardore s'accese immantinente tra gli europei; gli studii sanscriti impresi con grande efficacia ed amore crebbero e si diffusero rapidamente per l'Europa. Dentro pochi anni, l'Inghilterra, la Francia, l'Allemagna ed altri paesi settentrionali ebbero cattedre di lingua e letteratura sanscrita; i nuovi studii trovarono cultori egregi e valorosi, che li nobilitarono colle loro opere; e già i risultati corrisposero in gran parte all'aspettazione. A questo movimento degli ingegni europei non s'era per anco apertamente associato l'impulso delle intelligenze italiane. Mercè la generosa e splendida munificenza vostra, o Sire, l'Italia entra ora degnamente anch'essa in possesso de'nuovi studii, dai quali, se molto già s'è infino ad ora ottenuto, molto più ancora rimane ad ottenersi. Voi, o Sire, incoraggiaste, proteggeste, secondaste, con ogni maniera di sovrano favore, questi miei studii; e più che ogni altra cosa mi

fu sprone a coltivarli con perseverante lena il desiderio e la speranza di pur produrre qualche opera, che potesse riuscire non al tutto indegna di comparire adorna e superba dell'illustre ed augusto vostro Nome. Or ecco, io offro e consacro a Voi, augustissimo Re, insieme col più reverente omaggio di venerazione e di riconoscenza, questa primizie di studii faticosi e lunghi, nata e cresciuta sotto i regali vostri auspicii, base d'un gran monumento, che verrò man mano continuando ».

Principe e suddito riuscirono degni l'uno dell'altro e dell'alto scopo patriottico che s'erano insieme proposto, facendo conoscere all'Europa la più perfetta forse delle opere letterarie indiane. Seguirono un secondo e un terzo volume contenenti il testo del *Râmâyana* e fino al primo settembre 1847, giorno in cui con parole che tradiscono il segreto commuovimento dell'animo, al risvegliarsi delle speranze d'Italia, l'abate Gorresio poteva presentare al suo Re il primo volume della versione incomparabile del bellissimo tra i poemi indiani. « Fin qui, egli scriveva, l'opera mia fu e dovette essere in gran parte critica, speciale, tecnica, tutta intenta a ricostrurre, non dirò con quanta pena, un monumento vetusto offeso in parte dall'ingiuria de'sécoli; onde l'epopea rimase finora velata dall'antico ed arcano indiano, e per conseguenza accessibile a pochi. Ora ho io tentato di evocarla a nuova vita, di rianimarla col soffio di una nuova parola, di rivestirla delle forme luminose dell'idioma di Dante. Voi, Sire, il cui nobile animo tanto si diletta di tutto ciò ch'è grande e bello, degnate accogliere sotto i regali vostri auspicii questa seconda parte dell'opera che lavorai con immenso amore, come già degnaste accogliere la prima; io a Voi la consacro con animo riconoscente e lieto. Possa quest'eco solenne di un'età antica trovare adito presso di Voi, o Sire, in mezzo a quelle provvide cure e a quegli alti pensieri, da cui si vanno maturando i destini del bel paese che è vostro regno, e quelli dell'eccelsa ed augusta vostra stirpe ». Con queste parole fatidiche per la gloriosa dinastia Sabauda e per le fortune d'Italia s'iniziava la traduzione del *Râmâyana* che riuscì uno de'più bei lavori della nostra letteratura nazionale. Il Gorresio dovette *provare e riprovare*, adoperando molto ingegno e molto studio prima

di foggiarsi quella forma definitiva di prosa ritmica italiana, con la quale egli ha reso con tanta fedeltà e con tanta grazía, la musica aleggiante dello sloca indiano. La parola italiana, oltre al rispondere, in modo preciso, all'idea originale, è sempre propria ed eletta; lo stile gorresiano è perlato e nobile, fluido nell'eleganza, ben misurato, ben cadenzato, nitido, trasparente; e si mantiene tale in tutto il lungo lavoro, che, intrapreso fra i primi albori della vita italiana si compì soltanto col volume dell' *Uttarakanda* nel 1870, quando si coronava in Roma la compiuta libertà della patria.

Non è dunque meraviglia o Signori, che, come la Divina Commedia, il primo poema del rinascimento italiano, avea preso qualche raggio di luce dall'India, il primo poema dell'India s'associasse al supremo trionfo della patria italiana. Non è meraviglia che uno de'più grandi fattori della nuova Roma, della Roma nazionale, l'austero biellese, il rigido finanziere Quintino Sella, desse allora ad una delle sue figlie il nome di Sîtâ, l'amabile eroina del *Râmâyana*, la sposa lucente e fedele di Râma. Nella mitologia vedica, Sîtâ è il solco luminoso dell'aurora; con tali augurii poetici di un nostro illustre uomo di stato, principale autore dell'Accademia de' Lincei, ci siamo dunque ridesti alla vita italiana, perchè, pur coltivando i nostri campi, ed eccitando il lavoro industre e proficuo delle nostre officine, cercassimo sempre nell'alto il primo sorriso della luce inspiratrice, dalla quale così spesso e con tanta profusione di colori ardenti, per tanto volgere di secoli, per tanto spazio di cielo, l'intiera India fu inondata.

Intanto che il Gorresiò terminava in Parigi l'edizione dei primi sei libri del *Râmâyana* e la relativa versione, erano però venuti meno alcuni degli aiuti che lo avevano sorretto sul principio della grandiosa intrapresa. Tornato in Piemonte, fra gli apparati solerti per la nuova guerra dell'Indipendenza italiana, se bene gli amici che lo avevano veduto lavorare in Parigi parlassero di lui con molto rispetto, non vi fu modo, per qualche tempo, di trovare alcun ufficio che gli fosse adatto, e però egli dovette appagarsi di un modesto incarico provvisorio per insegnare la grammatica sanscrita nell'Ateneo torinese. Ora s'arriva

con qualche maggior fretta ai sommi gradi della carriera universitaria. Ma, in quell'incarico, l'abate Gorresio durò poco, perchè, rimasta vacante, per la morte dell'erudito abate Costanzo Gazzera, la direzione della biblioteca universitaria di Torino, egli vi fu degnamente proposto. In quella nicchia, proseguendo l'opera sua immortale, il Gorresio preparò i due volumi dell'*Uttarakanda* od *ultimo libro* del *Râmâyana*, testo e versione, e continuò ad occuparsi delle sue ricerche storiche e critiche sull'epopea indiana. L'Accademia delle Scienze di Torino lo aveva intanto nominato suo socio residente, quindi suo segregretario perpetuo; il Re Vittorio Emmanuele l'aveva ascritto all'ordine del Merito Civile; l'Accademia della Crusca eletto suo socio corrispodente; l'Accademia de'Lincei ornato de'suoi suffragi, e finalmente gli apriva le sue porte auguste il senato del Regno; insigni onori, che arrivarono lenti a coronare la gloria d'un lavoratore insigne ed intrepido.

Io ho insistito alquanto con l'esempio illustre del Gorresio, perchè mi parve degno d'essere imitato. Se i casi della vita ci spingono talora a precipitare in cure diverse l'opera nostra ed a moltiplicarla fuor d'ogni misura, meritano invidia quegli animi forti e ingegni pacati e sereni, i quali possono raccogliersi intorno ad un'opera sola, per farla perfetta; che danno ad essa tutto il loro tempo, tutta la loro fede, tutto il loro entusiasmo, tutte le loro energie; che, misurate prima le loro forze, hanno la pazienza necessaria ad assicurarsi della bontà dell'istrumento che dovrà servir loro per l'intiero lavoro della vita; ma, propostasi quindi un'alta meta, non se ne sviano più, procedono lontano per la via ardua che si tracciarono, e arrivano fin dove si può andare, lasciando molta luce sul loro passaggio. Il buon gusto fu assiduo compagno alla pazienza di Gaspare Gorresio, che visse nella contemplazione d'un solo fine, ma per conseguirlo e dello splendore della propria vittoria far dono riverente alla patria. Quante pene superate nel lungo lavoro! quante difficoltà vinte! quanti scoraggiamenti! quante punture! quante amarezze! Chi gli rimproverava la lentezza del lavoro; chi, scoperta alcuna lieve menda, alcuna facile svista grammaticale, alcuna innocente omissione, ne motteggiava;

chi gl'invidiava il privilegio dell'augusta protezione reale, che pur gli venne a mancare, nel maggior fervore dell'opera. Ma nessuno potè impedire ch'egli desse alla patria un capolavoro letterario di più, e che il compimento delle sue lunghe fatiche gli cingesse il capo dell'aureola de'trionfatori. [1]

[1] Dalla cortesia del nipote di Gaspare Gorresio, l'egregio maggiore Gaspare Galliano mi venne gentilmente comunicato il primo de'libriccini che contenevano il diario del soggiorno a Parigi del nostro indianista. Da esso rileviamo ch'egli lavorò con lavoro ostinato, attendendo, nel tempo stesso, allo studio del sanscrito, del cinese e di alcune altre lingue orientali, e che vi conobbe tosto quanti uomini più illustri accoglieva allora la capitale della Francia. Il 1º aprile 1838 egli riferisce una sua conversazione con Victor Cousin: « Alle tre dopo mezzodì, accompagnato dal principe della Cisterna visitai alla Sorbonne M.r Victor Cousin. Durante circa un'ora e mezzo, che rimasi presso di lui, il condussi a ragionare di varie cose. Il suo parlare è facondo, efficace, concitato. Cadde il discorso sul filosofare in Italia, e si venne a favellare del libro del Gioberti: *Teorica del sovrannaturale*, allora pubblicato da poco tempo. Il Cousin censura acremente quello scritto, dove, disse egli, sono malamente giudicati come insufficienti, inette e fallaci tutte le filosofie e la ragione soverchiamente abbassata. Disse bensì contenersi in quel libro molte idee, ma la più parte non giuste, disordinate e staccate le une dalle altre, non comporre un insieme; vedervisi riprodotte molte idee del Rosmini cui il Cousin professa venerazione, ma esser quelle mal comprese e travisate. Ravvicinò quel libro alle dottrine del De Maistre, ed ai principii del Clero Belgico. Aggiunse scorgersi in quel libro poca esperienza, poco conoscimento dell'arte e del modo di filosofare ecc. Io che avea già letto parte di quel libro non potei consentire in tutto col Cousin. Giacchè, p. es. il Gioberti, pag. 246 e seguenti, vendica alla civiltà con tutto il suo corredo di scienze ed arti l'indipendenza che le compete e pone che la civiltà e la religione debbano distinguersi fra loro. Nel libro del Gioberti v'hanno delle vedute e dei pensieri profondi; ma, a parer mio, ei dà troppa preponderanza al sovraintelligibile rivelato, parte dal sovrannaturale ed autoritativo su cui fonda tutto il sistema religioso cattolico ». Il Gorresio prosegue, per suo conto, la critica dell'opera giobertiana, muovendo da un concetto più largo e più liberale della civiltà che non fosse quello dell'abate Gioberti quando pubblicò la *Teorica del sovrannaturale*.

Il 19 maggio egli annota: « La sera passeggiai con Ferrari (il filosofo federalista lombardo) nel giardino delle Tuileries. La musica militare eseguiva certe arie di gusto tutto nazionale, che i Parigini quivi raccolti ascoltavano con particolar compiacenza. Quelle note parevano rappresentar loro tante idee. Vedi, io pensava fra me, come la naziona-

Se al valentuomo che aveva tradotto il *Râmâyana* nella nostra lingua più pura, l'Italia fu poi larga d'incensi, mi piace finalmente aggiungere che, in grazia d'un suo giovine collega fran-

---

lità francese si manifesta in ogni piccola cosa. O scrivano o parlino, i Francesi, il fanno sempre sopra il fondo loro nazionale ». Svolge quindi questa teoria.

Il 26 maggio, il Gorresio scrive: « Corre il quarto mese ch'io dimoro in Parigi. Non ho atteso mai con tanta forza ed assiduità di costanza agli studii, come in questo tempo; contuttociò, ogni sera che io rientro in casa, provo una particolare soddisfazione del giorno ch'io passai, sento un'insolita contentezza della vita; una nobile, direi quasi orgogliosa compiacenza di me stesso, che io non ho provato mai in nessun'altra città forestiera, sebbene abbia dimorato due anni in Vienna nella prima mia giovinezza, in un'età vergine ancora d'ogni impressione, bisognosa d'affetti e facile quindi ad affezionarsi ».

Il 4 giugno, in casa di Mamiani, incontra con Ferrari parecchi italiani, come il conte Pier Silvestro Leopardi, il conte Ricciardi, Maroncelli, Canuti ed altri. Avvezzo alle maniere della buona società francese, il Gorresio osserva: « Rimasi di quella società poco soddisfatto, non per le persone con cui già aveva conoscenza, ma per le nuove che vi trovai. Io parlai poco, nè presi quasi parte al loro furioso conversare. Che differenza di modi tra quella società e il fare della società francese! Io ebbi già opportunità di conoscere questa per molte gradazioni; mi trovai con personaggi che han nome di più notabili, giacchè i costumi sociali in Parigi ravvicinano facilmente le persone colte senza rispetto di gerarchia: e trovai per tutto la società francese piena d'urbanità e di riguardi, sopratutto nel contradire alle opinioni altrui. Così non era della società d'oggi ».

Il 28 giugno medita un suo gran lavoro, e, senza nominarlo, vi accenna nel suo diario: « In questi giorni mi va per la mente il progetto del mio ampio lavoro, che vagheggio con diletto e con amore; tante difficoltà a vincere, tante volontà a conciliare; vorrei fecondare i miei studii d'idee e di principii filosofici, trattarli come si trattano oggi gli studii sui popoli; veggo lo scopo, ma.... Mi venne anche in pensiero di gettare alcune mie idee in qualche *Revue* francese, ma rimango incerto. Alcune di queste *Revues* non mi piacciono, altre non sono facilmente accessibili, nè io vorrei far atto di umiliazione ».

Il 10 settembre, l'abate Gorresio assiste in Parigi ad un ballo di bajadere indiane e ce ne rende conto: « La sera fui al teatro *des Variétés*, per vedervi le Bayadères o danzatrici indiane (*nartaki*) condotte in Europa ad eseguire sui nostri teatri le celebri e mai più viste danze che rallegrano nell'India le feste presso i più splendidi pagodi. I nomi delle

cese, l'incenso più puro alla gloria di Gaspare Gorresio gli è stato acceso e si brucia ancora sugli altari dell'India braminica, dalle vette sublimi dell'Hîmalaya, così prossime a quell'In-

---

nartaki o danzatrici indiane erano: *Sundirum*, fanciulla di 14 anni piena di vivacità e di fuoco; *Amany* giovane di 18 anni, bella, graziosa e dolce; *Veydon* di 6 anni; *Ramgon*, *Amalle*, *Tilli* donna di 30 anni, che passava già per vecchia ed era come la custode delle altre quattro. Queste danzatrici erano addette nell'India al pagoda di Tindivina Puram. Insieme colle 5 donne vi aveano tre uomini che accompagnavano con gli strumenti usati nell'India le danze e le movenze delle danzatrici; si chiamavano *Saravanim* (questi suonava un cotale strumento di bambù simile alla zampogna), *Râmalinga* (questi percuoteva insieme due cimbali), *Deivena Yagun* (questi batteva con le dita le due estremità d'un lungo tamburo cilindrico) ».

Il 20 settembre lo troviamo assorto nella profondità de' suoi studii indiani: « La vita intima, la vita di sentimento e dell'immaginazione è soprafatta da qualche tempo dall'intensità di studii aspri e severi. La mente v'è affogata dentro; il pensiero spazia per secoli e popoli remoti, e s'affatica a trovare il secreto dell'esistenza di generazioni spente ed a risalire il fiume dell'umanità, a rivelare antiche civiltà, a rannodarne gli sparti avanzi ».

21 settembre. — « Le sette dell'India mi occuparono tutto il giorno ».

I ricordi del 1838 non contengono pur troppo particolari sul modo di studiare del Gorresio e sulla natura de' suoi lavori; sorvolano pure sopra le lezioni del Burnouf. Solo è da notarsi che il Gorresio non dovette arrivare a Parigi intieramente digiuno di studii indiani, poichè in Piemonte egli era già in possesso d'una grammatica sanscrita, non sappiam quale; ch'egli era già professore in Piemonte, e che si presentò a Parigi ai dotti non come studente, ma come uomo già erudito, desideroso di erudirsi di più; che ei venne tosto introdotto dal Mohl nella Società Asiatica di Parigi. Il 25 marzo 1838, egli c'informa con queste poche parole di una delle sue prime visite al Burnouf: « Visitai verso mezzodì M. E. Burnouf, col quale mi trattenni lungamente ragionando di letteratura sanscrita ».

Il 2° e il 3° libro del diario (1838-1859) trattano in generale d'affari intimi: dai medesimi appare come il Gorresio siasi, per quasi 20 anni, applicato indefessamente allo studio per 12 ore al giorno, in modo che, sebbene giovane e di tempra eccezionalmente forte, la sua salute ebbe più volte a risentirsene e la soverchia applicazione gli causò giorni di scompiglio morale, di patimenti fisici e intellettuali, di spasimi dello spirito, vinti sempre colla forza della ferrea sua volontà. A questo proposito egli scrive: « continuano i giorni amari, angosciosi; mi pare di assistere, spettatore straziato, alla rovina delle mie facoltà in un doloroso

draloka o Paradiso d'Indra, ove l'anima beata di lui raccoglierà il suono divino di quegli sloka in onore del Gange che gli avevano deliziato la mente ed il cuore nella sua balda gioventù.

---

e continuo tête-à-tête con me stesso..... comincio a disperare di riavermi più..... il mio spirito non si è riavuto ancora dalle sue torture, dalle sue ambascie; soffro, soffro tormenti inesprimibili..... ».

Dagli stessi libri 2° e 3° risulta pure come egli amasse la patria sua, e come parlasse sempre d'un'Italia, che pochi allora sognavano, grande, unita e forte.

Estratti dai libri sopra citati.

23 Novembre 1838. — « In questi giorni sento in me una fiacchezza, un abbattimento morale, uno scoraggiamento, che spegne in me ogni energia. Forse è effetto dell'abuso del pensiero, del troppo intenso e continuato esercizio delle facoltà intellettuali, a scapito della vita intima del sentimento e dell'affetto, dello spaziare assiduo per le illudenti regioni dell'astrazione, faticando con incessante volo l'intelligenza, che non trova spesso dove posarsi. Comunque sia, da qualche giorno manca alla mia vita l'alito, la fiamma usata ».

21 Decembre 1838. — « Stasera si parlò della possibilità che un certo..... sia inviato a Parigi per studiare il cinese.... prima che la conversazione fosse finita io aveva determinato di studiare il cinese ».

6 gennaio 1839. — « I nuovi studi del cinese pare abbiano impresso una maggiore e novella attività al mio spirito. Nel maggio del 1837 presi per la prima volta tra le mani tutto solo la grammatica sanscrita. Nel novembre del 1838 avevo già cominciato a scrivere gli studii sull'India. La sera del 27 decembre 1838 posi mano alla grammatica cinese. Vedrò quanto tempo avrà a trascorrere prima che io colga qualche frutto sul nuovo terreno ».

28 febbraio 1839. — « Da più giorni in qua mi trovo così stremo di forze, sopratutto digestive, che me ne sento consumare. Forse la soverchia intensità dello studio mi divora, mi esaurisce la vitalità. Eppure a quest'ora lo studio mi si è fatto un desiderio, un bisogno irresistibile cui si lega tutto il mio essere ».

2 giugno 1838. — « Rientrato a casa mi posi al lavoro che debbo apparecchiare per metter mano all'opera che ho in mente. Veggo i giorni trascorrere pel faticoso e pur lento mio travagliarmi, men fruttuosi che io mi aveva presupposto, non per isterilità di studi, che più fecondi non si troverebbero forse tra quanti versano sui popoli antichi, ma per difficoltà di ostacoli. Il dì del mio ritorno mi si fa ognor più vicino, eppure sento il bisogno di continuare il mio soggiorno a Parigi ».

12 maggio 1840. — « Ebbi un giorno tormentoso; uno di quei giorni divenuti purtroppo alquanto frequenti per me da qualche tempo, di pene,

Il villaggio di Gangotrî, dove nasce da un profondo ghiacciaio sormontato da nevi perpetue, il fiume Gange, è situato a quattro mila metri sul mare. Fra mille pericoli vi arrivano ogni anno,

---

di angosce, di spasimi intellettuali; è la smania di voler tutto sapere, è il tormento del dubbio, è un intemperante sforzo verso le regioni oscure dei principii, della ragione delle cose; è in sostanza un abuso di facoltà intellettuali correnti dietro a larve che sfumano e scompaiono al momento di gettar loro le mani sopra ed afferrarle ».

Febbraio 1848. — « Nei giorni 22, 23, 24 si compì la grande catastrofe che rovesciò tutto un ordine di cose e mutò le basi dell' edificio sociale in Francia ».

Marzo 1848. — « In mezzo ai grandi movimenti politici e sociali che agitarono l'Europa, e sollevarono gli animi, ho continuato, ma con mente agitata e intenta agli eventi straordinari, la stampa del 5° vol. della mia opera ».

Aprile 1848. — « Ho lavorato a condur innanzi la stampa del 5° vol. della mia opera, ma il mio pensiero, il mio desiderio, il mio affetto sono assiduamente in Italia dove si agitano sorti grandi e decisive ».

Giugno 1848. — Vado pensando all'avvenire che ogni dì più si oscura. L'Europa è sconvolta, rimescolata da imo a sommo. Il dì 23 scoppiò a Parigi l'orrenda sommossa che durò quattro giorni fra la battaglia e il sangue nella guerra disperata contro le basi dell'edificio sociale. La vittoria rimase alla società minacciata, ma è vittoria sanguinosa e triste ».

Luglio 1848. — Gli avvenimenti attuali, le questioni che si vanno agitando e le sorti dell'avvenire che pendono incerte, occupano tutto il mio animo, tutti i miei pensieri in cima dei quali è la mia Italia ».

Agosto 1848. — « Ho seguitato attentamente il moto delle cose attuali; veggo che l'avvenire si fa più fosco; sarà un caso quasi insperato se si sfugge la guerra ».

Settembre 1848. — « Le sorti d'Italia mi contristano; non veggo possibilità d'alcun buon successo nelle trattative che stanno per incominciare: la Francia, la sola che dovrebbe e per interesse suo proprio e per generosità difendere la causa d'Italia, se ne sta inerte, indifferente, fiacca; Dio protegga l'Italia! ».

Ottobre 1848. — La pubblica attenzione è rivolta alla prossima nomina del presidente della repubblica; mi adopro pel principe Luigi Bonaparte ».

Novembre 1848. — « L'orizzonte sociale non si rischiara ancora; qualche tempesta si raddensa dalla parte d'Italia; qui in Francia le passioni sono più che mai accese, ardenti per la nomina del presidente della Repubblica; fra 14 giorni la sorte sarà decisa ma non per ciò credo calmati ancora gli spiriti, nè sedate le lotte ».

da ogni parte dell'India, dopo immani fatiche, i pellegrini per bagnarsi alla sorgente del sacro fiume, spandendovi erbe e fiori. Que'pellegrini, dalla gente di Hardvar che li vede affrontare le

---

Gennaio 1849. — La corrente democratica ingrossa; se non si trova modo di aprirle uno sbocco, la società ne sarà devastata; leggo, rifletto sugli eventi; quale sarà il risultato di tante agitazioni, di tante lotte? si passerà oltre sino all'estremo limite, o si tornerà indietro? Sto lavorando nel 6° vol. della mia opera, ma temo che non sarà destinata che alle generazioni che verranno ».

Febbraio 1849. — « Le saturnali demagogiche infuriano a Roma, a Firenze, a Livorno; è impossibile che le cose possano andare più innanzi su questo tenore. D'onde sorgerà l'argine che arresterà quel torrente demagogico? I popoli conculcati si leveranno essi a rivendicare i loro diritti oltraggiati? Interverranno forze straniere. Povera Italia! fra tante agitazioni, e tante cause d'amarezze conduco innanzi alla meglio la mia opera ».

Marzo 1849. — « La causa dell'indipendenza d'Italia è perduta — perduta per ora — l'ultimo sforzo generoso fatto per essa dal magnanimo Re Carlo Alberto, e dal valoroso esercito sardo è stato infruttuoso. Il 22 marzo soccombeva in una fiera battaglia presso Novara, l'Indipendenza d'Italia; onore e riconoscenza al generoso Re Carlo Alberto, ai valorosi suoi figli, all'esercito Piemontese! Onta e vitupero alla Francia che non ostante le più solenni promesse, non ostante un debito d'onore che aveva verso l'Italia, l'ha vilmente abbandonata ».

Aprile 1849. — « Le funeste conseguenze della sconfitta di Novara si vanno manifestando. L'Austria usa tirannicamente della vittoria, sull'onore e sul danaro del Piemonte; fu forza riceverla in Alessandria. Ma ho speranza che verrà il giorno della vendetta, il giorno in cui il Piemonte si riscatterà degli oltraggi subiti; venga, venga presto quel giorno! Intanto l'Ungheria trionfa e comincia le vendette della nazione Italiana ».

Luglio 1849. — « Ho condotto innanzi il 6° vol. della mia opera nel cui lavoro trovo una diversione ai pensieri che mi agitano, ai presentimenti che mi vanno per la mente. La società è per tutto conquassata; si tenta di comprimerne le idee, le tendenze colla forza materiale, e intanto nessuna soluzione ai grandi problemi, alle gravi questioni che si sollevano. Quale sarà l'esito di tutto questo? Non credo che la forza sola sia per essere un argine sufficiente a tanto movimento; in un tempo più o meno lontano le stesse questioni, gli stessi problemi torneranno a galla ».

Dicembre 1851. — « . . . . i fatti del 2 dicembre che misero a nudo tutta l'ignavia e la viltà di questa generazione anneghittita mi mossero a sdegno, a nausea, mi contristarono. Chi crederà che 9 milioni e mezzo d'abitanti della Francia, aventi per sè l'esercito siano stati talmente in-

impervie gole dell'Hîmalaya, sono detti *anivartamanâs* ossia quelli che non ritornano, tanto è difficile, laborioso e disperato il viaggio. A Gangotrî s'inalza, in onore della Dea del Gange, un piccolo tempio ufficiato da bramini, i quali cantano le origini del Gange, con le parole stesse grandiose del *Râmâyana*, ma, trasformate e deturpate in un corrotto dialetto locale. Nell'anno mille ottocento cinquantatre, visitava Gangotrî un giovine gentiluomo francese, allievo, come il Gorresio, di Eugenio Burnouf. monsieur de Lanoye, tenendo in mano, come una reliquia, il primo volume del testo gorresiano del *Râmâyana*, ove si trovano le pagine consacrate alla Gangâ. Quando i bramini ebbero compiuto il loro pio ufficio, il viaggiatore francese si fece innanzi ed, asperso il fuoco sacro, incominciò a girar religiosamente intorno all'altare, leggendo ad alta voce il *Râmâyana* che teneva squadernato, declamando le splendide strofe di Valmiki narranti la discesa del Gange sulla terra dalla testa del Dio Çiva. Dopo avere terminata la lettura, asperse nuovamente d'acqua profumata il fuoco sacro e depose, in omaggio, il volume del *Râmâyana* sull'altare, innanzi al bramino interdetto. « Se la mia improvvisa comparsa, esclama il viaggiatore, e le mie classiche citazioni avevano potuto fargli temere che la mia figura d'Europeo fosse malefica e disturbasse i suoi pii ufficii, alcune parole di un giovine indù testimone della scena e il dono del volume che gli offersi come un omaggio alla Gangâ, lo richiamarono tosto al sentimento della realtà. Dopo avere lungamente sfogliato, contemplato, ammirato, alla luce del fuoco sacro, le pagine, la carta, i caratteri del dono inatteso, lo ricollocò sull'altare dicendo: 'O Dei de' nostri padri! come meravigliarsi

---

viliti dalla paura di 150 o 200,000 che chiamano socialisti da lasciarsi oltraggiare così miseramente e da perdere, senza resistenza, anzi quasi con riconoscente gioia tutte le loro libertà, tutti i loro diritti; anno malaugurato in cui fui testimonio di tanta ignavia ».

Dal 1851 al 1859 nulla che possa interessare.

A 22 anni laureato in belle lettere il Gorresio conosceva e parlava perfettamente l'italiano, il francese, il greco e il latino; a Vienna studiò da solo il tedesco; a Parigi l'inglese, il sanscrito, il cinese e il persiano, queste ultime quattro lingue furono studiate quasi contemporaneamente.

che questa nostra terra obbedisca ora agli uomini dell'Occidente, se essi conservano ed onorano le nostre sacre tradizioni, meglio che non sappian farlo i suoi proprii figli degeneri!' ».

Signori, può apparir cosa di lieve momento, per gli scopi pratici dell'odierna vita italiana, il sapere che, sul più alto degli umani villaggi sparsi sulla faccia della terra, l'unico libro che si conservi e che aiuti a pregare e a conciliarsi il favore del cielo, sia un libro pubblicato da un principe e da un dotto italiano; a me, tuttavia, quando lessi, come per sorpresa, quella pagina del Lanoye, essa fece balzare il cuore di gioia; per quelle montagne, in vicinanza delle quali, solo ed intrepido, è passato, fra le tenebre del medio evo, l'italiano Marco Polo, s'alza tuttora la voce commossa d'un bramino, che prega gli Dei, venerando un libro vetusto, il quale prese luce dalla liberalità e dalla sapienza di due italiani. L'invito a far cose nobili per gli studii indiani ci viene dunque dall'alto, quasi dal cielo; proponendoci scopi generosi e magnanimi; perseveriamo dunque noi pure per la via alta, spaziosa e lucente che ci venne tracciata dai nostri maestri venerati; i filoni inesplorati sono ancora infiniti, e non è vero che, con le rovine di Golconda, siansi esauste tutte le miniere dell'India. Se alcuno vuol dunque seguirmi, spero di aver la fortuna di additare, per la via lunga, alcuna fonte luminosa. Ho bevuto anch'io, nelle alte valli del Cashmir, alle sorgenti di Ahalyâ e non ho potuto dissetarmi; in quella fonte dove il Dio Indra amoroso s'inebbriava per combattere, nel cielo de' nostri padri Arii, le alte battaglie della luce, possiamo attinger tutti qualche nuovo vigore. Guardiamo pure come il Dio Krishna l'umile terra, ma serbando, al pari del gaio nume, segrete intelligenze col cielo. Son questi segreti divini che fanno dell'uomo dotto un uomo sapiente, e della poesia dell'India un'alta scienza inspiratrice. Il sapere una lingua di più è qualche cosa per soddisfare la nostra vanità; ma uno strumento divien nobile soltanto per l'uso che ne facciamo. Mio modesto ufficio sarà ora aiutarvi ad acquistare il possesso d'uno strumento necessario a qualsiasi vostra indagine indiana e comparativa; ma io confido che, imparata la grammatica sanscrita, che debbo insegnarvi, e avviati

alla prima intelligenza dei testi indiani, vi applicherete con animo religioso, con forte disciplina, con intenso amore, alla scoperta di nuovi veri, e che, in grazia del vostro entusiasmo e della vostra pertinacia, vedremo, tra non molti anni, rialzata, mercè vostra, quella parte di coltura nazionale che si riferisce all'India.

A. De Gubernatis.

POETI MISTICI PERSIANI

(Da una *Storia della Poesia Persiana*, inedita. Capo III, 2).

Poichè Abû Hâshim di Siria e Hallâǵ del Khorassan, benchè professassero dottrine mistiche, vissero da soli e non lasciarono poesie, ciò che a noi più importerebbe sapere, da Abû Saîd, già ricordato nel paragrafo precedente [1], incominceremo la serie dei poeti mistici, perchè egli fu il primo che si facesse capo d'un consorzio di gente, raccolta a far vita contemplativa sotto regola certa, e fu il primo altresì di cui ci restano componimenti poetici.

Abû Saîd adunque, uomo di vita integerrima, nacque a Mahna del Khorassan nel 357 d. E. (967 d. C.) dove poi anche morì nel 440 d. E. (1048 d. C.). Parlano di lui con ammirazione le scritture tutte che ne narrano la vita, e dicono che fin dalla fanciullezza, cosa non insolita, altri ebbe a trarre del fanciullo i presagi più lieti. Il suo iniziarsi alla vita religiosa è raccontato con particolari curiosi assai; perchè, vivendo nella città di Serakhs un certo Loqmân che la gente chiamava l'indemoniato, Abû Saîd un giorno si accostò a lui che sedeva sopra un mucchio di cenere, tutto inteso a rattoppare certa sua veste consunta e trita. Levò il capo Loqmân e disse ad Abû Saîd: Io sto rattoppando questa veste per te. Ciò detto si levò e menò il giovane presso lo Sceicco Abû 'l Fazl, uomo allora

[1] Ricordiamo, per qui e altrove, che questo è un paragrafo staccato d'una storia della poesia persiana, inedita.

in grido di santità, e l'affidò a lui affermando che il giovane sarebbe divenuto santo. E Abû Saìd stette sette anni seduto in un angolo di quel chiostro o collegio a gridare Dio! Dio! finchè le pareti e le porte parevangli ripetere quel grido. Ma la natura sua selvaggia e solitaria dopo quei sette anni lo condusse al deserto laddove egli vissi di fiori e di frutti di tamarindi, e donde poi la fama della sua santità giunse alle città vicine. Raccontasi che vendevasi al prezzo di venti denari alcuna delle buccie delle frutta che cadevano dalle sue mani; così vendevasi a prezzo altissimo l'acqua in cui erasi bagnato Pietro Valdez, il capo dei Valdesi, e l'acqua del bagno di Giovanni di Leida detto il profeta. Ma non a tutti veramente poteva andare a genio la dottrina di Abû Saìd, la quale già mostravasi avversa all'ortodossa, perchè le quartine di lui nel simbolo del linguaggio amoroso contenevano la ribellione più aperta. E però certe donne sobillate dal clero, salivano sui tetti e gettavano dall'alto ogni sorta d'immondizie sul santo che passava. Egli allora si ricordò della sorte toccata ad Hallâǵ e però, ora che il suo primo maestro era morto, si ritrasse ad Amol nel Taberistân, laddove potè vivere tranquillo in mezzo ai suoi discepoli che lo veneravano e che raccolsero poi con amore le memorie della sua vita. Anche alcuni suoi detti più degni d'essere ricordati furono raccolti da uno dei suoi famigliari che poi li partecipò a chi ne fece tesoro in qualche suo libro.

Tra i quali detti alcuni sono veramente degni di memoria per il pensiero acuto e profondo che racchiudono, come quello: « Quanto più alcuno sa del mondo, tanto meno egli sa di Dio ». E perchè gli fu domandato un giorno in che consistesse l'essere veramente un Sûfi, egli rispose: « In ciò che tu sbandisca via dal corpo tutto quello che vi hai, che tu doni tutto ciò che hai in mano, che tu non riguardi con sgomento a tutto ciò che ti può accadere ». Anche gli fu domandato cosa fosse l'amore, ed egli rispose: « L'amore è il laccio di Dio nel quale egli prende gli uomini ». Il grande Avicenna era amico suo, e si dice che essi due, l'uno mistico e l'altro scettico, s'incontrassero un giorno per caso presso un amico comune. All'uscire Avicenna fu richiesto che mai pensasse di Abû Saìd, e Abû Saìd

che mai pensasse di Avicenna. Avicenna avrebbe risposto: « Egli vede tutto ciò che io so », e Abû Saîd: « Egli sa tutto ciò che io vedo ».

Ma il pensiero suo tutto si fa conoscere nelle quartine, del qual genere di componimento poetico Abû Saîd è considerato uno dei primi maestri. Però vediamo ora di raccogliere da esse quale fosse la natura della sua dottrina.

Quest'uomo adunque tenuto santo ed empio nello stesso tempo, sentì forse l'amore come ogni altra anima grande e bella; e se pur si deve trovare il senso mistico nelle quartine che ci restano di lui, il linguaggio che vi si adopera è troppo ardente e l'alito che vi spira è troppo fresco, perchè si possa affermare che Abû Saîd non conosceva l'amore vero e umano. Dice egli che trovandosi una sera con l'idolo suo, tra le carezze e le moine passò inavvertita la notte. « Che colpa n'ha la notte? — egli domanda — Avevamo tante cose da dirci! ». E però, nell'ardor dell'amor suo, egli lascia volentieri agli angeli il loro splendore e agli eletti il paradiso e ai re della terra la potestà, purchè egli resti alla sua amica ed ella resti a lui. E questo amore, sia pur terreno sia pur divino, lo fa dubitare e chiamar sè stesso infelice se l'oggetto dell'amor suo si mostra più benigno agli altri che a lui. Mostra perciò l'affranto suo cuore e domanda pietà conforme alle parole dell'amica sua che ha detto: « Io sono vicina a chi ha il cuore affranto ». Al qual punto è facile ritrovare il passaggio della espressione di vera in figurata, trovandosi essere qui adombrata l'idea di Dio che sempre è vicino a chi sospira per lui. L'anima innamorata, adunque, va cercando il suo Dio e nell'ansia della ricerca si va raffigurando come un mendico che va dimandando ad alta voce fino a quando gli toccherà di errare di porta in porta, di terra in terra. Eppure egli afferma che ogni cosa anche più ardua e difficile, è possibile; ma non è possibile raggiungere Iddio e afferrarne l'essenza, a meno che l'uomo, messo a parte degli arcani divini, non diventi inconscio di sè stesso. Ma ciò non si ottiene che a patto di rinnegar sè stesso; nel qual caso l'uomo si perde in Dio, e il modo suo di perdersi è come il perdersi dell'amica che si fugge lontana e nessuno ne sa il modo.

Accanto a questi pensieri d'amore e di pietà, ecco che d'un tratto la dottrina mistica e panteistica s'infiltra nel verso dolce e vibrato e distrugge l'effetto della immagine poetica. Perchè il poeta sembra che domandi all'amica sua perchè mai ella si faccia tanto bella. Ella risponde che si fa bella per sè. E fin qui cotesta parrebbe risposta di fanciulla sdegnosa e fiera. Ma la graziosa immagine è distrutta, perchè la creduta amica, d'un tratto, dice di sè che essa è l'amore, l'amante, la bella, lo specchio e l'occhio stesso che guarda nello specchio, facendosi conoscere per l'unità del grande essere universale. E proseguendo, ella va dicendo ancora che, assai prima che il mondo fosse, essa aveva proclamato l'unità degli esseri nel tutto. Così l'allegoria disfà d'un sol colpo tutta la poesia anche a costo di un'ultima immagine veramente soave, cioè che prima ancora che fosse il mondo, gli esseri tutti erano assopiti in un dolce sonno, quando già le note del loro amore erano state scritte.

Anche Abû Saîd nega il libero arbitrio, trovandosi ch'egli parla di un povero mendico che chinava la fronte per vergogna e dolore delle colpe commesse, quando gli venne voce dal cielo che diceva; « Bene sta! Tu hai operato secondo la natura tua; io secondo la mia! » Eppure egli sembra contraddirsi quando grida all'uomo peccaminoso che confida nella grazia, che ciò che è stato fatto non sarà mai come non fatto, e il non fatto, come fatto. O forse questa parola acerba gli era stata suggerita dagli ipocriti del suo tempo, eguali a quelli d'ogni paese e d'ogni età, ai quali va gridando anche che non giova il balsamo quando il veleno è salito al cuore, che non giova coprir l'esteriore di vesti pompose quando l'interiore è guasto. Dalle quali idee, per la ragione che più assai della forma vale lo spirito, Abû Saîd agevolmente passa a proclamare eguali fra loro la fede e l'empietà e a dire ancora che nessuna opera buona potrà fruttare se prima non saranno disfatti collegi e moschee, e però egli si chiama ad un tempo idolatra e cristiano, forsennato e pazzo, e tutto ciò che di lui si vuole, e dice tetro e tristo e deserto il paradiso senza il connubio desiderato. Nè egli dubitava di quanto fossero pericolose queste dottrine, nè per lui il supplizio stato già inflitto ad Hallâǵ

era ammonimento vano; perchè, sebbene molti lo stimassero santo, egli affermava ancora che, ove avessero conosciuto veramente l'intimo del suo cuore, l'avrebbero tosto giudicato meritevole d'essere arso, come èmpio, sul rogo.

Tale è la dottrina di Abû Saîd, quale abbiamo raccolta qua e là dalle sue quartine che sono in numero di novantadue, tante almeno ne son giunte fino a noi, e qui esposta quasi con le sue stesse parole. Quanto poi all'arte sua di poeta non diremo che essa fosse sovrana; perchè, quantunque la quartina sua sia vibrata e stringente, talvolta è anche nebulosa è incerta, nè ha la perspicuità della quartina di Omar Khayyâm, laddove il pensiero si manifesta chiaro e aperto di primo acchito. Abû Saîd poi è mistico e pio, devoto e contemplante, e però nella sua quartina prevale il pensiero dell'amor di Dio, velato artificiosamente dal linguaggio dell'amor terreno. Il sarcasmo e l'ironia sono qua e là sfiorati leggermente; ma si attende Omar Khayyâm perchè possano erompere nella loro pienezza dall'animo esacerbato dallo spettacolo delle ipocrisie umane.

Di ingegno non tanto elevato fu Nâsir, figlio di Khusrev, poeta mistico, viaggiatore e narratore de' suoi viaggi, l'opera del quale non fu di minor momento e forse fu più proficua, perchè non si perdette, poetando, nelle astruserie, come gli altri mistici, ma contentandosi di minor splendore di poesia preferì dare insegnamenti pratici. I quali furon tutti d'una morale pura e casta, ond'egli si può reputare, almeno per questo rispetto, il predecessore di Attâr e di Saadi. Nâsir adunque nacque in provincia di Balkh, non ad Ispahan, come da altri si crede, nel 394 d. E. (1003 d. C.). Da principio egli fu ai servigi, come consigliere di stato, del principe Ciaqar-bey Dâûd della casa dei Selgiûqidi, e pare ne avesse lode. Ma poi, ammonito da un sogno che egli ebbe nel 437 d. E. (1045 d. C.), quand'egli già a poco più di quarant'anni chiamava un sogno la sua vita passata, volle intraprendere il pellegrinaggio della Mecca. Perciò, lasciato l'ufficio pubblico, nell'andare visitò Nishâpûr, Dâmghân, Rey, Qazvîn, Tebrîz, Mârdîn, Aleppo, Gerusalemme, il Cairo, dove dimorò per alcun tempo, e ultima la Mecca, laddove giunse nel 442 d. E. (1050 d. C.). Nel ri-

torno egli vide Lahsa, Bahreyn, Bassora, Ispahan, Tûn, Serakhs e Merv, dove giunse nel 444 d. E. (1052 d. C.). E questi viaggi egli descrisse poi in un libro a parte, stato pubblicato di recente a Parigi dallo Schefer, intanto che l'Ethè, per certe date raccolte nel suo canzoniere, ha potuto dimostrare che lo stesso Nâsir, autore di questo libro di viaggi, è anche autore del poema mistico il Libro della Luce, del quale fra poco terremo parola. Credevasi prima che le due opere appartenessero a diverso autore.

Ma il lungo conversare con dotti e sapienti in tante parti da lui visitate presto ebbe ricondotto Nâsir alla patria non tanto ortodosso quanto ne era partito, onde Giâmi poi apertamente lo disse eretico. Però egli ebbe nel Khorassan, come vi fu ritornato, persecuzioni sorde e vi trovò rancori aspri per le sue dottrine filosofiche, perchè egli dovette ritirarsi in Yumgân, nella provincia di Badakhshân, a vivere pressochè nella solitudine. Della qual guerra e persecuzione egli muove acerbo lamento in alcuna sua canzone dove pure egli si proclama seguace di Maometto e credente nel suo Corano. Morì più che ottuagenario nel 481 d. E. (1088 d. C) nella sua solitudine di Yumgân, laddove la sua tomba è visitata tuttora dalle genti devote, e dove le sue dottrine hanno ancora oggidì qualche seguace ardente e appassionato.

Oltre al Libro dei Viaggi or ora ricordato, restano di Nâsir il Libro della Felicità, raro assai e poco conosciuto, un canzoniere e il poemetto mistico, il Libro della Luce. A un dato punto di questo libro Nâsir dice così:

Che altri dicesse queste cose arcane
Davver non so, non so che queste perle
Altri infilasse mai;

e possiamo credere ch'egli avesse ragione. A quanto pare, nessuno prima di lui ebbe composto un libro di consigli pratici, adatti alla vita e alle sue contingenze, perchè anche Abû Saîd fu astratto sempre e sempre considerò le cose con intento speculativo soltanto, e perchè velava le dottrine sue col linguaggio dell'amore, non sempre fu inteso. Ma Nâsir concepì il disegno

felice di lasciare da parte e come nell'ombra l'astratto e il filosofico, per esporre in forma di sentenze e di aforismi, piani e intelligibili a tutti, la parte pratica della dottrina mistica. Veramente anche assai prima di Nâsir si erano composti libri di consigli e di avvertimenti dati in forma di sentenza, come dovettero essere certi libri del tempo dei Sassanidi pieni di consigli morali e pratici, e come erano quelle raccolte di sentenze che vanno sotto il nome del gran savio Bûzurémihr, vissuto al tempo di Chosroe il grande. Ma la dottrina di questi libri più antichi discende, come vedremo, da fonte ben diversa, intanto che la dottrina del libro di Nâsir è di natura mistica; e se, del resto, egli potè aver preso da quei libri il disegno del suo, dovette certamente essere il primo ad espor la dottrina mistica con intendimento pratico; e però, dicendo cotesto, Nâsir diceva il vero.

Pertanto, nel proemio di questo suo *Rûshanây-nâmeh*, cioè Libro della Luce, Nâsir pone come principio fondamentale di tutto il suo insegnamento la nota sentenza dei mistici: « Va! conosci te stesso! », poichè soltanto col conoscere sè stesso, l'uomo può giungere alla conoscenza di Dio. Ciò è detto e s'intende nel senso panteistico. Ma poichè dai mistici si considera la vita terrena come un gran viaggio a Dio e in Dio, così per compierlo non v'ha altro mezzo fuori di questa scienza del conoscere sè stesso. Senza la quale ogni uomo è considerato infelice e impotente dal poeta, intanto che la parola « ignaro » è usata da lui con dispregio e quasi con ischerno nel corso del poema, dicendovisi ancora che gli ignari non meritano alcun riguardo. Non per questi adunque, ma soltanto per gli iniziati nelle dottrine mistiche Nâsir vuol comporre il suo libro che deve essere come viatico salutare lungo un sentiero aspro e desolato. E lo chiama giardino, in ogni angolo del quale trovasi un amico; e vi sono rose primaverili, e quelle rose non hanno spine.

Reso pertanto il dovuto omaggio a Dio e proclamata la vanità infinita delle cose tutte, Nâsir incomincia a porgere i suoi avvertimenti morali. I quali non viene dettando secondo certi ordini o categorie, come dopo di lui hanno fatto altri

poeti mistici, ma promiscuamente, tornando spesse volte ad argomento già prima toccato e lasciato in tronco. Nella qual cosa egli si assomiglia a quei poeti gnomici greci, che tutta, in una lunga canzone di forma elegiaca, esponevano la loro dottrina morale; ma più ancora che per cotesto Nâsir loro si assomiglia per la mente serena e calma che tutta tranquilla va considerando le cose e ne giudica ammaestrando. Ma delle immagini felici onde talvolta si piace qualche elegiaco e gnomico greco, come Solone nella bella immagine della procella suscitata da Giove, nessuna si trova nei versi del poeta di Persia, che può vantar soltanto, quanto alla forma, uno stile piano e facile, non contorto, chiaro riflesso della lucida mente sua, ma sempre molto pedestre. Anche si diversifica il persiano dai greci non solo per la natura diversa della dottrina morale, ma anche per l'applicazione pratica di essa, trovandosi che il poeta greco si appaga di una morale che sta dentro ai confini del giusto, nè va più in là; e Solone desiderava il possesso della ricchezza, con giustizia tuttavia. Ma il persiano disprezza al solito le ricchezze e il mondo, e vuole costume umile e cuor mansueto, grandezza e donar liberale ai poveri, misericordia verso gli infelici tutti; non impone obbligo di gratitudine a chi da noi riceve beneficio, anzi domandargli perdono del nostro beneficare. Le quali dottrine non erano certamente dei tempi dei gnomici greci che pure avevano cara la vita di quaggiù; ma Nâsir, imbevuto di quelle strane dottrine mistiche, la disprezzò, spingendo la sua veduta fino alla conseguenza ultima, che è: « Se tu entri nella via della scienza mistica, ti scioglierai dalle apparenze del mondo ». Così diceva egli, e intanto discendendo dalle astruserie di Abû Saîd alla morale pratica della vita, ritornava pur sempre al principio fondamentale dei mistici, del perdersi in Dio; al qual fine egli si affrettava con mente serena e calma, degna forse dello stoico dell'antichità.

Dell'altra opera mistica di Nâsir, il *Saâdet-nâmeh*, cioè il Libro della Felicità, non possiamo dir nulla perchè difficilissimo a trovarsi e perchè l'edizione che a Parigi ne aveva promesso il Fagnan, finora non è venuta fuori, per quanto ne sappiamo. Sappiamo, del resto, che il libro non è libro di gran

conto; e tacciamo anche delle qasîde e delle elegie morali di Nâsir, non solo perchè, secondo noi, di nessun valore poetico (se ciò non fosse, dell'autore avremmo fatta menzione tra i lirici), ma anche perchè vi troviam pur sempre dette e ridette le stesse cose delle poesie mistiche. Una sua qasîda poi che lo Schefer ha pubblicato nell'introduzione al Libro dei viaggi, è pur misera cosa! Perchè essa per ottantacinque distici, con l'intento di mostrar la vanità delle cose tutte di quaggiù e la necessità del morire, va enumerando lungamente tutti i patriarchi, cominciando da Adamo, tutti i santi personaggi della tradizione mussulmana, tutti i mistici, tutti i filosofi, tutti i re dell'Iran, favolosi e storici, e nota di ciascuno gli anni di vita, somigliando così a quei capitoli del Testamento Vecchio nei quali si enumerano gli anni di vita dei primi patriarchi, intanto che essi generarono figliuoli e figliuole.

Di Muizzi abbiamo già narrato la vita nel capitolo della lirica e qualche cenno anche abbiam fatto intorno al suo valore di poeta lirico. E forse basterebbe quanto già di lui abbiamo detto, tanto più che molti dei lirici sotto il linguaggio dell'amore sogliono nascondere la dottrina mistica, se ora non fosse necessario notare ancora che in alcune delle sue poesie egli dispiega la dottrina panteistica più assoluta. Veramente non tutte le sue poesie mistiche sono conosciute e però ben poco si può dire in proposito; una sola tuttavia che l'Hammer riferisce tradotta in tedesco, mostra a quali altezze metafisiche Muizzi s'innalzava. Perchè egli si domanda che sieno i due mondi, il terreno e il soprannaturale, e risponde che essi sono veramente un aspetto solo e l'immagine sola di un solo Amico che è Dio. Dal quale emanano tutte le cose create che sono lui e altrettanti aspetti di lui in quel modo che foglie e frutti, alburno e scorza e midolli, non sono che il granello di semenza che fu posto sotterra, in quel modo ancora che se un viso si pone dinanzi a cento specchi, le cento immagini riflesse sono per sempre quel viso. Le cose adunque sono immagini di Dio, e Muizzi nel contemplarle nell'impeto dell'amore, viene perdendo e consumando sè stesso. Al qual fine egli con tutti gli altri mistici sospira; ma perchè l'amore lo ha fatto volut-

tuoso nelle liriche, s'intende quanto al linguaggio, nella sua espressione letterale, e quì l'ha reso metafisico, così questo stesso amore l'ha forse anche distolto dalla considerazione della vita pratica e dalla cura di applicarvi quelle dottrine morali e pur sane ancora e salutari che gli altri mistici professavano. Muizzi sembra essere ingegno speculante e nulla più.

Anche di Senâi abbiam già parlato altrove come di poeta lirico, quantunque le liriche possono essere tratte ad altro significato. Ora invece è d'uopo considerarlo come poeta apertamente mistico, autore del più antico poema dottrinale che ci resti, quale poi servì di modello ai poemi di Attâr e di Rûmi, rincrescendoci tuttavia di non poterne dire con cognizione piena, perchè del poema non abbiamo potuto avere che alcuni brevi passi da un manoscritto di Monaco e il sunto da uno scritto dell'Hammer.

Il poema porta il titolo arabo di *Hadîqat ul-Haqîqat*, cioè il Giardino di Verità, si divide in dieci parti o libri ed è dedicato al principe Behrâm-shâh della casa dei Ghasnevidi. Ma nel comporlo il poeta, per quello che possiam giudicare, non ebbe disegno ordinato nè stabilito, e però, anche come tale, esso poema è il modello vero d'altri poemi mistici, come la Cobla spirituale di Rûmi, in cui inutilmente si cercherebbe alcun ordine. Con questo, massime nel libro primo, Senâi esce spessissime volte d'argomento e tratta di cose che nulla hanno da fare col misticismo, onde l'opera sua più che poema mistico, potrebbe chiamarsi una enciclopedia vera, nella quale tutto il sapere del tempo, sebbene con disordine grande, trova il posto suo. Nè i titoli delle diverse parti corrispondono al contenuto, trovandosi, per esempio, trattata ed esposta la natura dei sogni e detto il modo d'interpretarli nella parte prima che pure dovrebbe parlare, per quel che pare, della Intelligenza. Le quattro parti che seguono, toccano della eccellenza del Corano, fanno le lodi di Maometto profeta, di Alì e dei figli suoi morti per la fede, e trattano della ragione umana e della eccellenza del sapere e della fede e anche della natura dell'amore. La parte sesta promette di trattar dell'anima dell'universo e parrebbe che il poeta a questo punto venga a parlar veramente della dottrina

mistica. Ma egli, toccato brevemente l'argomento, si perde a dire dei volti belli e dei brutti, della primavera e della proprietà delle erbe, di certe nomenclature arabe e persiane. Dalla settima che deve trattar della negligenza e della dimenticanza, dalla ottava che tocca delle stelle e del cielo e delle loro meraviglie, dalla nona che è dedicata agli amici e ai nemici e finisce esponendo la natura dell'unione dell'anima con Dio, passiamo alla decima, la quale dovrebbe dire dell'essere vero e delle qualità vere del contemplante. Ma in questa Senâi con disordine incredibile ha accatastato tutto ciò che nelle altre parti non ha potuto far entrare, ond'è avvenuto che questa si estende quasi a un terzo dell'intero poema. Perchè, lasciato da un canto e presto assai l'argomento, egli sembra ricordarsi d'un tratto che a principio della sua carriera poetica egli è stato anche poeta di corte. Perciò fa le lodi del principe Behrâm-shâh, e seguitando si diffonde lungamente a parlare di ciò che deve o non deve fare un sovrano; poi lasciandosi andare alla sua fantasia, egli va anche più in là e parla ora in bene, ora in male di certi personaggi della corte di Ghasna, e fa la satira dei poeti e dei medici, e dice delle malattie, poi del sorgere e del tramontar dei pianeti, e si lagna dei contemporanei e torna a biasimar la poesia e fa la critica della creatura umana, terminando poi con la data della composizione del poema che è il 525 d. E. (1130 d. C.).

Di questo poema che si compone di undicimila distici, non avremmo riferito tutti questi particolari, se esso non fosse il primo esempio, in ordine di tempo, di poema mistico ed enciclopedico in Persia. Dell'arte sua diremo che è umile e pedestre, priva d'ornamenti, quale appunto è pur quella degli enciclopedisti e mistici nostri del Medio Evo che hanno composto in versi. Ne sia esempio il Tesoretto di Brunetto Latini. Storielle puerili sebbene di alto morale significato, ubbie e superstizioni, errori grossolani di popolo, stanno accanto a nobili pensieri e ad utili insegnamenti di morale, esposti in un dettato prolisso, con ripetizioni inutili. Ma c'è anche semplicità, e quella semplicità attrae il lettore. Del resto con quell'intento che ebbe Senâi, anche trattando di dottrina mistica, di toccar

tutto il sapere dei tempi suoi, ci sembra che l'opera sua discenda, fatta sempre eccezione della parte mistica, dalle ampie enciclopedie persiane e arabe dell'ottavo, del nono e del decimo secolo. Ma questo punto particolare sarà esaminato da noi nel capitolo nono, laddove faremo anche un cenno della probabile origine prima di queste enciclopedie e della loro evidente parentela con le nostre del Medio Evo.

Ricordiam qui come di passaggio e alla sfuggita un'ode di Khâqâni, tutta di senso mistico, sebbene già molte altre odi di questo poeta, benchè di linguaggio amoroso, si possono considerare mistiche per le ragioni dette tante altre volte altrove. L'ode pertanto di Khâqâni, del quale assai lungamente abbiam parlato nel capitolo della lirica, assume il linguaggio dell'empio e dello scapestrato, come spesse volte fanno le poesie dei mistici, rigettando ogni insegnamento di religione positiva e inneggiando alla compagnia del diletto e fedele Amico, il quale, s'intende, è Iddio medesimo. Fa poi meraviglia il trovar fra le poesie di Khâqâni questa ode che pur ne conserva l'impeto consueto e la foga, ma con sì manifesta espressione mistica, fra tante altre che sembrano dettate, e forse sono, nel delirio subitaneo d'un amore terreno. O forse noi non ne conosciamo tutto il canzoniere, laddove certamente sarebbe facile di trovare qualche altro esempio di ode simile a questa.

Come Khâqâni è più noto come lirico che come mistico, così Nizâmi è più noto come poeta romanzesco; però dell'opera sua poetica parleremo più a lungo nel capitolo che tratterà della poesia romanzesca, intanto che ora toccheremo soltanto della sua vita e di una sua opera mistica detta con titolo arabo *Makhzan ul-asrâr*, cioè il Tesoro dei Misteri. Ma intorno alla vita sua regna tutt'ora l'oscurità più grande, e quantunque il Bacher in una sua dotta scrittura abbia tentato di ritesserne il racconto, restano ancora molti dubbi che forse non si potranno mai risolvere. Mancano memorie contemporanee e certe, e ciò che si legge nelle opere stesse di Nizâmi, non dà molta luce, e i biografi orientali sono pieni di contraddizioni e d'incertezze. Del resto, per la storia della poesia, poco importa veramente il sapere se Nizâmi ha dedicato piuttosto a questo

che a quel principe qualcuno dei suoi poemi, e l'affaccendarsi, per accertar cotesto, in mille ricerche minuziose e scrivere solo per questo decine e decine di pagine come il Bacher ha fatto, ci sembra fatica sprecata e tempo perduto.

Si raccoglie pertanto dalle sparse notizie che Nizâmi figlio di Yûsuf nacque nel 535 d. E. (1140 d. C.), nella regione montuosa di Qum e che visse la maggior parte del tempo suo a Gangia, città della provincia di Arrân onde fu detto ancora ch'egli ne fosse nativo. Nè di là si tolse quasi mai quantunque i più potenti principi del tempo, e più degli altri i Selgiûqidi, desiderassero averlo alla loro corte e più ancora ambissero ardentemente di aver da lui dedicata alcuna delle sue opere. Ma egli visse nella pace e nella tranquillità, rimunerato sovente da qualche potente con magnificenza regale, guardato con occhio invidioso dai poeti cortigiani, dei plagi dei quali egli si lagnava con amarezza e veemenza. Perdonava tuttavia e diceva di voler vivere nella solitudine, appunto per non aggirarsi per le corti affollate allora, come sempre, di adulatori e di gente abietta. Dicesi anche ch'egli fosse d'una pietà grande tanto che Davletshâh, nella biografia di lui, afferma che nessuna lingua ne potrebbe far conoscere la grandezza, la santità e la perfezione. E pare che da principio, forse perchè ancor giovane perdette il padre, volesse darsi interamente alla vita ascetica, ma che poi, mutato divisamento, se ne distogliesse. Tre volte si ammogliò e dal primo matrimonio ebbe anche un figlio che gli fu carissimo, e del quale egli parla con affetto intenso in alcun passo delle sue opere. Questo figlio eragli conforto nella vita solitaria nella quale egli dice di vivere come una rosa che malinconica si sta rinchiusa nel suo bocciuolo:

Tal mi fec'io nel solitario loco
Assiduo sempre qual si sta captiva
In suo bocciuol malinconica rosa.

Morì di sessantatrè anni nel 598 o 599 d. E. (1201 o 1202 d. C.), e fu sepolto a Gangia laddove mezzo secolo fa la sua tomba si vedeva ancora; e un poeta che alcuni dicono essere stato Saadi, alludendo alla vita solitaria di lui ond'egli fu

poco conosciuto e non degnamente apprezzato dai contemporanei, compose per la sua morte i versi seguenti:

Nizâmi si partì, la vaga perla
Che il ciel formò di limpida rugiada
Per la gemma del mondo. Ella splendea
Calma in sua luce, ma poichè la terra
Non curarla sembrava, il ciel riprese
Il vaghissimo dono
E alla conchiglia la sua perla rese.

L'opera per la quale noi assegniamo a Nizâmi un posto fra i mistici, sebbene egli sia il principe dei poeti romanzeschi, si è, adunque, il Tesoro dei Misteri, che da tutti si considera essere poema mistico, se pure si toglie l'Hammer che afferma non trovarsi in esso alcuna traccia della dottrina, Ma, quantunque si debba concedere che Nizâmi e in questa e in altre opere sue abbia avuto in animo di toccar la morale pratica, piuttòsto che perdersi nelle speculazioni astruse e nebulose, pure anche la natura dei suoi insegnamenti pratici è mistica essenzialmente. Tra i quali poniamo quello del doversi disprezzare la vita presente e quello del doversi l'uomo consumare nell'amor di Dio, come lampada che ardendo consuma sè stessa, e l'altro del considerare il mondo come una illusione vana e nulla più in tanto che a capo del pellegrinaggio terreno stanno rottura di catene e libertà. E questi insegnamenti Nizâmi in ogni parte di quest'opera sua espone nudamente e schiettamente, non per allegorie, non per divagazioni, non per concetti nebulosi e astratti. Che se, come vedremo, Attâr adoperò l'allegoria nel suo poema e Rûmi si tenne alle speculazioni più alte, ciò non importa nè vuol dire che ogni poema mistico debba essere di questa stessa maniera. Attâr e Rûmi si mostrano soltanto mistici e contemplanti e ciò significa che essi posero la speculazione ultimo e solo termine del poema mistico, laddove ai tempi di Nizâmi questo genere di componimento poetico soleva accogliere in sè cose di natura assai diversa e fra loro disparate, e molto meno escludeva, come cosa vieta, la morale pratica. Così appunto fece Nizâmi e così fece Senâi,

per il quale esso Nizâmi aveva venerazione grandissima. Alle quali prove che crediamo bastanti per dimostrare che il Tesoro dei Misteri è poema mistico, si può aggiungere ancora la circostanza che Nizâmi, da principio, volevasi dare alla vita ascetica, e il Tesoro dei Misteri si è appunto opera della sua gioventù. Con questo, sono frequentissimi i pensieri e le considerazioni di natura mistica sparsi per tutte le altre opere sue, in una delle quali, anzi nella più celebre, troviamo Iskender cioè Alessandro Magno di capitano fatto filosofo, poi profeta e asceta contemplante.

Il Tesoro dei Misteri conta poco più di diecimila e duecento distici e si divide in venti capitoli ai quali precede un lungo proemio suddiviso in sezioni. Incominciasi colle lodi di Dio, con quelle del profeta, del quale altresì si descrive l'ascensione prodigiosa al cielo, e seguitando, fatte le debite lodi di altri profeti, si passa a dire di Behrâm-shâh, principe di un ramo laterale dei Selgiûqidi, al quale il poema è dedicato. Terminato il proemio lunghissimo, il poeta si conduce a trattar le sue questioni morali e filosofiche, le quali toccano dell'uomo in generale e delle qualità sue, dell'osservanza della giustizia, degli avvenimenti di quaggiù, dell'abbandono delle ricchezze e di molti altri argomenti, ponendo, al fine di ogni trattazione, un racconto o una favola che acconciamente dichiara la dottrina esposta. In un capitolo di conclusione il poeta ringrazia Iddio d'aver potuto compiere l'opera sua.

La quale non è certamente la migliore fra le altre di Nizâmi, è perchè essa appartiene alla gioventù di lui, ha anche in misura più grande i difetti di tutte le altre. E questi sono in generale un linguaggio oscuro e un fraseggiare artifiziato e ricercato che velano il pensiero, già di per sè molto incerto, allusioni continue a cose disparate e lontane e una predilezione soverchia per le metafore, se non sempre poco adatte, quasi sempre però di senso assai difficile ad afferrare. Perciò, come di questa, così la lettura delle altre opere di Nizâmi riesce sommamente faticosa intanto che gli accenni frequenti ch'egli fa ai tempi suoi, e le ripetute invettive contro i poeti cortigiani, emuli suoi, e di lui invidiosi, e le lunghe prediche in-

tercalate, la rendono per poco stucchevole e fastidiosa. Il Tesoro dei Misteri poi, in particolare, fa conoscere, come giustamente osserva il Bacher, che Nizâmi, quando lo compose non aveva ancora trovato la sua via; e però molte cose ch'egli vi dice, in altre opere non avrebbe dette o dette le avrebbe diversamente, ed egli stesso confessa che il comporre gli riesce faticoso, dovendo appoggiar lungamente il capo fra le ginocchia prima che l'estremità del filo gli arrivi tra le dita.

Ma tutto ciò risguarda la forma soltanto e la veste esterna della poesia di Nizâmi. Che se la veste ch'egli dà ai suoi pensieri, a parer nostro ha quei difetti che ora notavamo, essi difetti sono ricompensati ad usura dai suoi sentimenti tutti alti e nobili, dai concetti elevati, dalla sana dottrina morale la quale è volta alla pratica della vita, è umana ancora e non astrattamente ascetica. La dottrina mistica poi, sebbene in questo Tesoro dei Misteri da per tutto si infiltri, vi è posta in misura sobria e giusta, intanto che l'uso dei racconti e delle favole, posti a confermazione delle cose esposte, deve esser venuto a Nizâmi da altra fonte, come diremo nel capitolo della poesia gnomica.

Da Nizâmi passiamo ad Attâr che per il primo, forse, trattò la dottrina mistica con intento speculativo soltanto in opera di lunga lena. Ferîd ud-dîn Attâr, figlio di Ibrâhîm, fu uno dei poeti persiani più fecondi, contandosi fino a diciasette le sue opere principali, alcune delle quali hanno molte decine di migliaia di distici; ed egli sarebbe stato il poeta mistico più illustre se il suo discepolo, Rûmi, non lo avesse poi di gran lunga superato. Egli nacque a Kerken nel territorio di Nishâpûr nel 523 d. E. (1119 d. C.), regnando il principe Sengiar della casa dei Selgiûqidi, e della sua lunga vita che superò i centodieci anni, passò la giovinezza in Nishâpûr e il resto nel vicino villaggio di Shâdyâkh. Il padre suo che trafficava di profumi in città, gli lasciò morendo buono e ricco stato e il soprannome di Attâr che in lingua araba significa profumiere. Ed egli ancora, come si racconta, stava un giorno seduto sulla soglia del suo fondaco in Nishâpûr, attorniato dai suoi famigli, allorquando un mendico errante, dall'aspetto dimesso e dalle

vesti lacere, gli si fermò dinanzi cacciando uno sguardo curioso attorno al fondaco e alle mercanzie accumulate. E perchè gli occhi suoi s'erano d'un tratto riempiti di lagrime, al visitatore strano e importuno Attâr fece segno che dovesse andarsene. Disse allora il mendico: « O signore, il fardel mio è leggiero e io non ho nulla all'infuori di questa tonacella. Ma tu, con cotesti sacchi pieni di essenze, che farai nel giorno della tua dipartita? Io posso togliermi ben presto da questo mercato, ma tu pensa ai tuoi carichi e alle tue merci e con avvedutezza pensa al tuo stato! ». Queste parole toccarono il cuore di Attâr. Il quale, in un impeto di carità subitanea, come San Francesco d'Assisi dinanzi al padre suo e al vescovo della città, abbandonò tutto il suo avere ai poveri e vestì l'umile tonaca di religioso mendicante. E la fantasia popolare aggiunge al racconto anche parte di miracoloso, dicendosi che, domandando ad Attâr il mendico come mai, d'un tratto, egli potesse lasciar tante ricchezze, Attâr rispose che egli sperava e confidava di poter serenamente morire come un povero di Dio. « Vediamo! » disse l'ignoto mendicante, e deposta al suolo la povera scodella di legno nella quale soleva mangiare, placidamente e all'istante spirò.

Attâr apprese la dottrina mistica nel romitorio di Rukn ud-dîn Akâf, uno dei più celebri contemplanti e dottori del suo tempo. Fece più tardi il pellegrinaggio alla Mecca, e nel viaggio raccolse con cura pietosa le memorie di molti uomini pii, resi già illustri prima di lui nella vita contemplativa, per servirsene poi nel comporre i suoi libri. Ritornato dal lungo pellegrinaggio e ridottosi a vivere a Shâdyâkh presso di Nishâpûr, nella pace profonda della vita ascetica egli passò il restante dei giorni suoi componendo libri ad istruzione dei suoi correligionari e accogliendo pii e devoti visitatori. Ma quella vita pia e serena, tutta spesa nell'educare e nel beneficare, fu tronca dal ferro dei barbari. Perchè quando le orde di Gengiskhân nel 627 d. E. (1229 d. C.) presero Nishâpûr e vi commisero orribile eccidio, il vecchio anacoreta fu fatto prigioniero da uno dei Mongoli, e perchè il barbaro già stava per ucciderlo, un'altro, tocco da pietà, gli gridò: « Lascia vi-

vere questo vecchio, e io ti darò mille monete d'argento! ». E Attâr soggiunse: « Non vendermi a così buon mercato perchè troverai chi mi ti comprerà a prezzo più alto ». Passava un altro soldato mongolo che veduto il vecchio, gridò al primo in suono di scherno: « Non ucciderlo! io ti darò per suo riscatto un sacco di paglia! ». « Vendimi! — disse allora sorridendo Attâr — perchè cotesto è tutto ciò che io valgo ». Così fu ucciso. Egli portava allora la tonaca ereditata poco innanzi da Maǵd ud-dîn di Bagdad, che fu detto principe dei contemplanti e gloria dei martiri, morto tra il 607 e il 616 d. E. (1210-1219 d. C.).

La sua sepoltura che ben presto fu visitata da pellegrini illustri, era fuori della porta di Shâdyâkh, laddove più tardi un piccolo romitaggio fu edificato. L'esser sepolto presso al luogo dove il santo riposava, fu tenuto allora a gran ventura e molti ambirono questo onore, e l'illustre poeta Alì Shîr che fu ministro del principe Huseyn Mîrzâ, vedendo la frequenza dei devoti in quel luogo pio, vi innalzò, quasi tre secoli più tardi, al dire di Davlet-shâh, un suntuoso edifizio. La pietra sepolcrale di color nerastro, che recava una iscrizione con un elogio pomposo del santo, fu trovata non molto tempo fa dal Khanikoff, stato console generale di Russia in Persia, e l'iscrizione ne fu pubblicata con traduzione francese dal Garcin de Tassy nella prefazione messa innanzi alla traduzione del poema: Il Colloquio degli Uccelli. Vi fu poi un ignoto poeta che volle comporre un poema col titolo di *Bî-ser-nâmeh*, cioè il Libro del Decapitato, facendone autore lo stesso Attâr che l'avrebbe composto quando la testa gli era stata spiccata, e scritto poi con il proprio sangue. Il poema è mistico, pieno di gonfiezze e di espressioni enfatiche, e il suo ritornello si è: « Io son Dio, io son Dio, io son Dio: sciolto son io da odî, da vanità e da passioni ». Ed è questa l'impresa, come a dire, di tutta la dottrina mistica.

Molte, come abbiamo detto, sono le opere di Attâr poetiche tutte, eccetto una che racconta in prosa le vite degli asceti; e noi, parlando delle più conosciute e di quelle di maggior momento, lascieremo le altre, non solo per risparmiare una

enumerazione inutile di opere, ma ancora perchè alcune fra esse sono comprese e rifuse nelle principali e molte cose vi sono anche ripetute.

Opera pertanto che si assomiglia nel modo e nell'intento al Libro della Luce di Nâsir Khusrev si è quella detta il *Pend-nâmeh*, cioè il Libro dei consigli, perchè ambedue le opere hanno un fare piano e facile, non si aggirano per le astruserie della dottrina mistica, ma soltanto porgono consigli pratici per la vita, insegnando a dominare le passioni dell'animo e a frenarne i moti. Però s'intende che tanto Nâsir quanto Attâr componevano questi loro libri per i giovani, iniziati di recente nella dottrina, dei quali era di gran momento governar la baldanza. Ma Attâr si differenzia dall'altro in questo che egli ha diviso acconciamente la materia per capitoli e sezioni, facendone un vero e proprio manuale, laddove quello di Nâsir procede confuso e disordinato. Attâr, pertanto, incomincia dal proclamare le lodi di Dio santo che ha donato la fede a un pugno di terra, e seguita con l'elogio del profeta e dei dottori, supplicando Iddio di aver misericordia della debolezza umana e di non riguardare alle colpe. Fatto cotesto, il poeta imprende a porgere i suoi insegnamenti descrivendo la natura di tante e tante cose, quali giovevoli e quali dannose all'uomo. Nella quale enumerazione e descrizione egli si è lasciato andare a minuzie soverchie, onde il libro suo non sembra che un trattato di casistica pedantesca. A far parer ciò, contribuiscono ancora quei titoli apposti ai vari capi come sono i seguenti: « Di quattro cose che sono pericolose (c. XI) » — « Di quattro cose che bisogna dispregiare (c. XXVIII) ». — Di quattro cose che ne producono altre quattro (c. XXIX) », e sono veramente cosa molto gretta e povera. In alcuni luoghi poi si trovano insegnamenti e consigli che a noi sembrano puerili e dei quali noi non possiamo comprendere l'importanza, come quello di non specchiarsi di notte, e l'altro di non usar stuzzicadenti di qualunque legno pur che sia, e quello di non scopar di notte la casa, e quello di non spegnere la lampada soffiando e molti altri di simil genere, che forse, come quest'ultimo, s'attengono ad antichi riti e superstizioni. Eppure quei settanta capitoli nei quali il libro

si divide, si leggono con piacere e in alcun punto anche con una meraviglia grata per i rivolgimenti improvvisi e inaspettati che il poeta sa dare al pensier suo, nella qual cosa i poeti persiani non trovano chi li pareggi. Osservazioni acute, illazioni e deduzioni che sembrano ardite, e sono proprie, una chiarezza limpida, immagine fedele di animo quieto e di mente serena, sono le qualità belle di questo aureo libro. Il quale, quando ne fossero levati alcuni punti che non fanno per noi, starebbe molto bene in mano anche dei giovani nostri, più che non potrebbe stare il manuale di Epitteto che vuol forzare la natura umana e tenta quasi di mutarla, laddove il libro di Attâr la prende quale essa è, la seconda, ma la corregge anche, e ne guarda con compassione profonda i difetti. Perchè umiltà di cuore e pazienza, rinunzia alle vanità terrene, e perdonare le offese e soccorrere i poveri di Dio e vigilar infermi e proteggere orfani e onorare i genitori, sono i nobili insegnamenti di Attâr, insegnamenti umani e cristiani, che inutilmente si cercherebbero nelle pagine del filosofo greco. Ma costui non conosceva la dottrina della carità.

Se Attâr nel Libro dei consigli ebbe il disegno di porgere una guida morale ai giovani, ai quali non era ancora opportuno il far conoscere più alte dottrine, nel libro, invece, che s'intitola in arabo *Gevher us-zât*, cioè la Natura dell'Essere, liberamente si abbandona ad esporle in tutta la loro portata ed estensione, come componendone un trattato vero e proprio. E ciò egli fa non già con calma e freddezza di filosofo, ma con entusiasmo ardente di predicatore, anzi con impeto di poeta. La lettura di questo poema molto singolare fa lo stesso effetto in noi dell'udire il discorso di qualche persona che, presa potentemente da qualche idea tutta sua propria, non fa che parlarne ad ogni momento e a tutti e parlando vi ritorna per tutte le vie, ripetendo con insistenza e a sazietà le stesse cose sempre. E però questa opera di Attâr, per questa ragione e per la soverchia lunghezza che è di cinquantamila versi, e per le ripetizioni frequenti, è giudicata fastidiosa e stucchevole tanto da non potersene sopportar la lettura sino alla fine. La qual sentenza sembra essere, forse, un poco severa; perchè an-

che riconoscendo i difetti dell'opera veramente gravi, in quegl'inni frequenti alla divinità, in quelle calde preghiere sospiranti all'annientamento dell'uomo, in quegl'impeti lirici d'amore, si vede come in uno specchio l'anima ardente del poeta, traboccante d'amore, anelante come ad una patria lontana, da lungo tempo abbandonata, a cui, alla fine, è pur certa di poter giungere. Del resto, Attâr manca veramente di un'arte poetica e molto meno egli conosce il freno dell'arte; e però egli si lascia andar volentieri, troppo volentieri, alla corrente de'pensieri suoi, nè li lascia se non come gli ha ripetuti mille volte e presentati in mille maniere. Talvolta ancora una parola del Corano o di qualche sapiente gli serve come di testo, e questa parola egli va ripetendo per diecine e diecine di volte a capo di ogni distico e sempre con interpretazioni e applicazioni nuove, anche quando queste pochissimo differiscono fra loro. Perciò molti versi e molte parole, ma assai poca sostanza di pensiero.

Indotto poi dalla natura della sua dottrina la quale viene a conclusioni che, come sono espresse dalle parole, nelle parole prese in sè sembrano un assurdo, di questi assurdi apparenti Attâr a preferenza si compiace, e aiutato dal linguaggio poetico allegorico e simbolico, mette insieme a disegno parole e pensieri che fra loro contrastano e ripugnano e sono inintelligibili per chi non ha la chiave di questo linguaggio mistico. Tale però è in qualche punto l'oscurità del suo dire, che non sempre ciò che egli dice, si può intendere. Nella qual cosa il poema si differenzia assai dal Libro dei consigli, laddove tutto è ordinato e chiaramente esposto. Nè sembra che questa Natura dell'Essere abbia avuto disegno già stabilito, poichè essa è come una sequela di capitoli posti l'uno a ridosso dell'altro, senza che il secondo sia o continuazione o esplicazione del primo, intanto che ogni cosa vi sta come da sè, senza legame di sorta, intanto che qualche narrazione o favola rompe di quando in quando l'uniformità dell'esporre. Tra le quali narrazioni non possiamo passar sotto silenzio quella bellissima del vago e avvenente giovinetto che si mette in mare col padre suo. Allontanatasi la nave dalla spiaggia, il bellissimo fanciullo sospira la patria che ha lasciata, e vorrebbe tornare in-

dietro e si meraviglia del padre che per trafficare si espone ai pericoli di un lungo viaggio. E il padre cerca distoglierlo dal suo falso vedere, e il figlio dichiara che sospira per l'oggetto dell'amor suo. Quello allora, stizzito, minaccia di farlo gettare in mare, perchè il fanciullo non sa tenersi dal gridare che quella morte è per lui più dolce dell'andar viaggiando; gettasi perciò nelle onde e sparisce come falda di neve ai raggi del sole. Il padre, troppo tardi pentito, segue, gettandosi nelle onde, il figlio suo, intanto che gli altri naviganti stanno attoniti a riguardare. Il qual racconto pieno di significato, sebbene adombri il fine supremo a cui è volta l'anima umana secondo i mistici, l'annientamento in Dio, anche più sarebbe pietoso così com'è, se il poeta non facesse parlare il vago suo garzone con linguaggio teologico per toccare dell'assoluto dell'amore infinito e della rivelazione dei misteri dell'essere.

Ciò che manca nella Natura dell'Essere, cioè un disegno proprio di opera compiuta e coordinata nelle parti sue, trovasi nell'altro poema di Attâr, detto con titolo arabo *Mantiq ut-tayr*, cioè il Colloquio degli Uccelli. Il quale non è che un poema allegorico che sotto una favola nasconde tutta una dottrina filosofica, onde alcuni l'hanno paragonato, anche per certe somiglianze che ci sono, al Romanzo della Rosa. Il Colloquio degli Uccelli adunque sotto forma sensibile rappresenta il viaggio dell'anima umana verso l'assoluto nel quale esso deve perdersi, essendo ciò massimo e supremo segno di perfezione. Al quale alto grado non tutti possono ascendere perchè non tutti sono da tanto e dura è la prova ed è necessaria una volontà veramente pertinace; e però, poichè anche l'esposizione di questa materia era difficile di per sè, Attâr ha voluto trattarla in forma allegorica per renderla di più facile e piana intelligenza. La favola, del resto, che è il soggetto del poema, non fu inventata da lui, ma è ancora una di quelle solite favole di conoscenza comune e di natura popolare, tanto più acconcie a certi fini quanto più sono note e trite; trovasi pertanto, come vedremo nel paragrafo che segue, che anche Avicenna l'adoperò in un suo trattato di natura filosofica.

Il Colloquio degli Uccelli, dopo le consuete lodi a Dio, al

Profeta e ai quattro primi Califfi, s'apre con un parlamento che gli uccelli tengono, raccoltisi insieme ad eleggersi un re. Presiede all'assemblea il gufo reale, perchè egli da natura ha una corona reale in capo, e propone agli uccelli radunati di menarli alla reggia del Sîmurgh che abita solitario sui monti Qâf, ai confini della terra. Il quale Sîmurgh non è più, nel nostro poema, il mitico e favoloso augello, abitatore del monte Alburz, protettore della casa di Rustem secondo l'epopea di Firdusi, ma quantunque anche presso Firdusi egli già sia un augello sapiente e l'Avesta conosca un certo numero di questi augelli saggi, nel poema di Attâr esso raffigura l'Essere universale. Egli è quell'essere assoluto che è vicino a tutti intanto che noi ne siam lontani, nascosto sotto mille e mille veli di tenebre e di luce, principe che non conosce limiti al suo potere, immerso nel suo essere infinito, desiderato da mille, ma non trovato mai da nessuno, tale, che l'anima non può descriverlo, la mente non può comprenderlo.

Il gufo adunque, poichè gli uccelli vogliono un re, propone di guidarli a quella reggia lontana. Accolta la qual proposta, egli è subitamente eletto dagli uccelli per loro duce, e già la radunata compagnia sta per mettersi in viaggio, quando alcuni uccelli si fanno innanzi per far loro obbiezioni. Alle quali risponde acconciamente il gufo con ragionamenti e apologhi di significato dottrinale; molti tuttavia si ritraggono sgomenti, intanto che i più forti e costanti si mettono in via. Ciò accade non senza altre obbiezioni da parte degli uccelli, confutate destramente dal gufo con ragionamenti lunghi e stucchevoli e con altri racconti e apologhi, ripetendosi molte e molte volte le stessissime cose. Onde avviene che l'azione vera del poema incominci soltanto oltre la metà di esso, quando, sciolti i dubbi e tolta ogni obbiezione, il gufo si fa a descrivere il viaggio che si sta per cominciare. Ma le valli che pure è d'uopo superare per toccar la reggia del Sîmurgh e che nel poema si descrivono in maniera fantasiosa e stravagante, intanto che ogni particolare vi ha significato simbolico, sono in numero di otto e hanno nomi diversi; però v'è quella della ricerca, quella dell'amore, quella della conoscenza, quella della soddisfazione,

quella dell'unità, quella dello stordimento, quella della povertà e quella dell'annientamento.

Queste valli pertanto, con infiniti stenti di corpo e torture d'anima, tra inevitabili cadute e perdite, col solo conforto di un ardente desiderio di giungere alla mèta, sostenuto da digressioni dottrinali e da esempi di uomini santi, sono superate alla fine. Ma della viaggiante compagnia pochi omai sono i superstiti, poichè soltanto trenta uccelli, di tanti che erano, toccano stanchi e sfiniti le soglie del Sîmurgh. Nel cospetto del quale, assiso in trono con tutta maestà, essi sono ammessi; ma la loro meraviglia è ben grande allorquando essi nel Sîmurgh ravvisano sè stessi. Così l'essere particolare e contingente viene a perdersi nell'essere universale ed eterno col quale altresì s'identifica e s'immedesima, come tornando al principio suo e all'origine sua. Alla quale interpretazione è d'aiuto ancora la lingua del testo per un suo speciale giuoco di parole. Perchè, intanto che la parola *Sîmurgh* è il nome del favoloso augello del monte Qâf, divisa in *sî murgh* significa, in persiano, trenta uccelli; perciò il poeta può ben dire che là, nella misteriosa reggia, i trenta uccelli pellegrini (*sî murgh*) vedevano sè stessi nel Sîmurgh. Nè occorre qui il dire che Attâr si valeva destramente di una etimologia falsa del nome, quale, del resto, egli credeva buona e come tale si crede comunemente dai Persiani. Invece, il nome all'augello favoloso suona *çaêna meregha* nella lingua dell'Avesta e *çin môrgh* o *mûrû* in pehlevico, e significa ben altra cosa. Col passo poi, sublime veramente nella stravaganza sua, che descrive la meraviglia degli uccelli nel cospetto del loro re, si chiude il mistico poema.

Il Colloquio degli Uccelli che conta poco più di quattromila e seicento distici, è molto più sobrio dell'altro, la Natura dell'Essere, del quale sopra abbiam fatto menzione. Però saremmo indotti a credere che esso è l'opera dell'età perfetta e ancor fresca del poeta, laddove la Natura dell'Essere dovrebbe attribuirsi ad una età più tarda, sapendosi anche che Attâr morì più che centenario. La Natura dell'Essere, veramente, nella sua parte espositiva risolvesi spesse volte in un soliloquio lungo, simile al brontolìo di un vecchio che va ruminando,

senza stancarsi mai, cose già dette, interrompendosi qua e là con qualche parlata veemente, ricordo e indizio di gioventù rigogliosa. Anche il Colloquio degli Uccelli ha questo difetto grave delle lungherie soverchie, ma non in misura così grande, e però ne è assai più piacevole la lettura. Che se la sobrietà che quasi sempre manca nei poeti persiani, fosse maggiore in questo poema, che sull'altro ha il pregio di esser condotto con disegno determinato e con unità d'azione, esso sarebbe riuscito quasi perfetto. Ma quella parte prima, lunghissima, tutta spesa in dispute e ragionamenti, e quell'altra quasi ugualmente lunga che descrive la strada per le simboliche valli, perchè appunto ritardano l'azione che è il viaggio alla reggia del Sîmurgh, riescono al lettore, anche coi loro racconti intercalati, di fastidio non piccolo. I quali difetti tuttavia sono compensati in gran parte dalla fantasia fervida che Attâr dispiega sempre, dalla forza della dizione, quantunque non sempre di sapore poetico, e più ancora da quel fare dolce e insinuantesi, da quel molle abbandono, da quell'aria di fiducia piena, che sono qualità proprie di questo poeta singolare. Al quale, appunto per queste sue qualità, giovò assai il metro da lui scelto, metro molle e dolce, d'un armonia melanconica e soave, ben differente dal metro concitato e robusto della canzone epica di Firdusi. Che se Attâr mancò della vera e grande e potente scintilla poetica tutta propria del genio, non gli fece difetto tuttavia nessun sentimento nobile, molto meno poi il sentimento umano. Perchè, sebbene tenti arditamente di guidar l'uomo a perfezione altissima e quasi inarrivabile, pure egli non dimentica mai chi soffre in terra, e per gl'infelici tutti, posti in alto o in umile grado, cerca e sa trovar sempre qualche parola valevole di conforto.

Allorquando Attâr morì, fu domandato ad un asceta a chi dei due, Attâr e Rûmi, egli attribuisse profondità maggiore nella dottrina mistica; perchè il saggio rispose: « Rûmi, pari ad un'aquila, poggia alle altezze della perfezione in un batter d'occhi; Attâr raggiunge la stessa altezza, ma si arrampica lento e perseverante come una formica ». E il giudizio è giusto e ben dato, perchè nessun poeta mistico, nè prima nè poi, rag-

giunse, come Rûmi, tanta eccellenza, lasciandosi a dietro di gran tratto gli stessi suoi maestri. Il nome di questo poeta che tanto sovrasta agli altri mistici tutti, fu Gelâl ud-dîn, ed egli era nativo di Balkh, ma ebbe il soprannome di Rûmi perchè visse gran parte della sua vita e morì nell'Asia Minore, nel regno di Rûm o d'Iconio. Il padre suo, Behâ ud-dîn Valad, discendeva dal califfo Abû Bekr e la madre sua era d'una casa principesca del Khârezm. Questa famiglia illustre godeva riputazione grande in Balkh, e il giovane Rûmi che era nato nel 604 d. E. (1207 d. C.), v'ebbe educazione splendida e perfetta. Ma la stima e il rispetto di cui godeva il padre suo come uomo ricco e magnanimo e come dotto in scienza giuridica che egli pubblicamente insegnava, destarono contro di lui l'invidia del principe di Balkh, Muhammed Khârezm-shâh, che lo costrinse ad esulare. Perchè Behâ ud-dîn dovè partire con tutta la famiglia, e volgendosi alla Mecca per compiere il sacro pellegrinaggio, passò per Nishâpûr, laddove egli visitò il pio e già famoso Attâr. Il quale, come vide il fanciullo Gelâl ud-dîn, allora dell'età di cinque anni, gli fece il dono d'un suo libro dicendo con ardor d'entusiasmo: « Tempo verrà che questo fanciullo accenderà il fuoco dell'amor divino per tutto il mondo! ». Visitata la Mecca e fatta adorazione in Siria alle tombe dei martiri della religione, l'esule compagnia si volse verso l'Asia Minore e giunse a Laranda, consigliata in ciò dal dotto e pio uomo Burhân ud-dîn di Tirmiz, che aveva preso parte a quel lungo viaggio e morì per via, toccata la Siria. Il principe di Rûm, Alâ ud-dîn, capo del ramo occidentale della casa dei Selgiûqidi, invitò alla sua corte in Iconio l'illustre personaggio di Balkh e gli affidò l'ufficio di pubblico maestro di giurisprudenza che egli tenne con molta lode in quella città laddove poi, onorato da tutti, morì nel 628 d. E. (1230 d. C.).

Rûmi allora gli successe nel pubblico insegnamento, e già pareva ch'egli in quello superasse la gloria del padre, perchè ad un tratto i suoi discepoli erano cresciuti fino a quattrocento, quando nell'animo suo si fece un mutamento grande che lo distolse dall'insegnamento e lo trasse alla vita dei contem-

planti. Il qual fatto diversamente e in termini oscuri è narrato dai biografi, nè accoglieremo noi come vero il racconto del viaggiatore arabo Ibn Batûtah del secolo decimoquarto, secondo il quale, entrato nella scuola di Rûmi un venditor di zuccherini e offertone uno al maestro, costui si fuggì dalla scuola e abbandonò i discepoli. I quali con molto affanno lo cercarono lungamente e tardi poi lo trovarono quasi stordito e smemorato, intento a ripetere incomprensibili parole persiane. Nella quale storiella questo è certamente di vero, cioè che il maestro di leggi d'un tratto si mutò e diventò ardente cantore dell'amor di Dio, non dissimile da san Francesco d'Assisi e da fra Jacopone da Todi che lasciarono la scienza vana del mondo per farsi penitenti. Ma l'impulso alla vita penitente fu dato a Rûmi da un pio uomo di quei tempi, venuto improvvisamente ad Iconio. Chiamavasi Shems ud-dîn ed era nativo di Tebrîz in Persia, e però dicevasi anche Tebrîzi, e ora, venuto ad Iconio e presentatosi al pubblico maestro di leggi, con poche parole lo fece persuaso della vanità della scienza. La quale abbandonata di gran cuore, Rûmi si ritrasse a vita solitaria col novello amico suo ch'egli poi amò sino alla morte. E perchè i discepoli e la gente si erano sollevati contro di Tebrîzi che loro aveva rapito il venerato maestro, e l'avevano costretto a fuggire, Rûmi gli andò dietro e lo ricondusse con sè e con sè lo tenne ancora qualche tempo, finchè, per minaccie novelle del popolo, dovette lasciarlo partire. E Tebrîzi passò in Siria laddove, trascorsi due anni, morì. Ma il lontano e fedele amico suo pensava a lui, perchè Rûmi compose per lui le più belle e soavi poesie del suo canzoniere. Anche si dice che egli, nell'entusiasmo suo, le improvvisasse in piedi, appoggiato a una colonna, intanto che i discepoli suoi, schierati all'intorno, le trascrivevano amorosamente.

Così, per tutta la restante vita, Rûmi visse nella pace e nella tranquillità, onorato come santo da una folla ammirata di discepoli, non più discepoli di scienza, ma di amore, visitato da poveri e da principi. Tra i suoi discepoli uno egli ebbe prediletto su tutti gli altri, che chiamavasi Celebi Husâm ud-dîn, e al quale egli nel suo poema assai spesso si rivolge, per-

chè soltanto per richiesta di lui egli lo compose. Perchè Celebi sovente gli andava dicendo che a lui e agli altri discepoli piaceva molto la lettura dei poemi di Senâi e di Attâr, e pregavalo perciò che egli pure ne componesse uno su quello stampo. Rûmi allora, per compiacergli, si accinse all'opera. Veniva egli dettando, e l'attento discepolo scriveva, leggeva poi lo scritto al maestro che faceva correzioni. In tal maniera fu composto in sei libri il *Mesnevi i Manevi*, cioè la Cobla spirituale, chè tale è il titolo del poema, così detto perchè dettato in distici rimati fra loro. Ma il pio maestro, oltre al libro suo che loro servisse di guida, volle lasciare ai discepoli suoi il conforto che viene dal trovarsi raccolti in società fraterna. Perciò istituì l'ordine dei Mevlevi, cioè dei discepoli del servo, perchè egli era servo, in senso mistico, di Dio. A questi discepoli suoi egli prescrisse la danza mistica accompagnata da suonar di flauto, qual rito e qual sensibile rappresentazione di cosa arcana, siccome nel paragrafo precedente abbiam dimostrato.

Prima poi di morire lasciò ai discepoli un testamento come il contemporaneo suo, san Francesco d'Assisi, volle lasciarlo ai frati suoi. « Questo è il mio testamento, scrisse Rûmi prima di morire, perchè voi siate pii verso il Signore e in privato e in pubblico. Mangiate poco, dormite poco, parlate poco. Tenetevi lontani dalla malvagità e dal peccato. Siate costanti nel digiuno e fermi nella vigilanza. Fuggite con ogni vostro potere i piaceri carnali. Sopportate con pazienza le offese di tutti. Fuggite la compagnia d'ogni vile e stolto, e cercate la compagnia dei magnanimi e dei pii. L'uomo migliore veramente è colui che benefica gli altri, e il discorso migliore si è quello che è breve e dirittamente guida gli uomini. Lode a Dio che è l'unità dell'essere! ». Morì ad Iconio nel 672 d. E. (1273 d. C.) e fu sepolto accanto al padre suo nella stessa tomba in cui più tardi fu posto anche il figlio Valad, unico suo superstite. Là presso fu anche costrutto un romitorio, in cui la carità pubblica, e l'attesta Ibn Batûtah, soleva già dare asilo a chi visitava quel luogo pio e devoto.

La Cobla spirituale adunque, poema celebratissimo che servì di testo a tutti i mistici d'Oriente, dal Gange al Bo-

sforo, si divide in sei libri e conta ventiseimila distici; ma perchè alla fine del libro sesto sembra che il poema resti in tronco e non sia finito, così, nel 1035 d. E. (1629 d. C.), Ismâil Dadeh, uno dei più celebri commentatori della Cobla, detto Anqûravi dalla sua città nativa di Ancira nell'Anatolia, si avvisò di poter comporre un settimo libro e di darlo fuori come opera di Rûmi, affermando di averlo rinvenuto in certo suo manoscritto dell'814 d. E. (1411 d. C.). Nacquero allora dispute e contese; ma quantunque Ismâil abbia difeso con ardore grande l'autenticità di questo suo settimo libro, la finzione non ebbe seguito. Del resto, il singolare poema è in gran parte modellato sul Giardino di Verità, di Senâi, e sulla Natura dell'essere, di Attâr; e però, quantunque nella forma, nella lingua e nella eleganza, per comune sentenza di tutti, la Cobla spirituale superi quei poemi, essa tuttavia ne ha lo stesso difetto. che è quello, ed è il più grave, dell'andar vagando senza disegno e del passare da un argomento all'altro senz'ordine o ragione plausibile. Per la qual circostanza non è possibile dare un sunto del poema come si è potuto dare per il Colloquio degli Uccelli, e poi, una serie di titoli di capi e di storie e di aneddoti, come non potrebbe piacere, non farebbe che mostrare anche più disordinato, di quello che sia, il poema. Perchè considerazioni morali e ascetiche, esposizioni e commenti di dottrine mistiche, allegorie e similitudini, esposizioni di testi del Corano, e tutto ciò confortato da racconti e da apologhi, da storie di personaggi santi, da leggende e da tradizioni, con interruzioni frequenti per dar luogo ad osservazioni sottili e nuove, a considerazioni inaspettate, a sfoghi di amor divino, tutto ciò forma la materia e il contenuto di questo poema che ebbe tanta riputazione fra i mistici, che riscosse tanta ammirazione per la leggiadria della forma, ed ebbe l'onore di commenti lunghissimi.

Anche Rûmi, come gli altri mistici, professa le dottrine panteistiche e ne riveste i concetti con gli splendori della sua poesia. Crede perciò alla vanità e nullità delle cose terrene e dice nulla esistere veramente fuorchè il gran Tutto universale, nel quale devono perdersi un giorno gli esseri contingenti. E

ogni forma di religione è buona, perchè l'amor di Dio è lo spirito essenziale di ogni fede e in ciò tutte le religioni sono uguali perfettamente. Nelle opere umane poi non si deve cercare nè il bene nè il male, perchè bene e male altro non sono che nomi e nulla più; ma sì è necessario che ognuno quaggiù sospiri e aneli al gran fine che gli è serbato, che è quello di ritornar là donde a principio egli è partito.

Ma, intanto che Attâr, che pur fu il maestro di Rûmi, dipinge tutto ciò come una necessità fatale e raffigura (specialmente nel Colloquio degli Uccelli) il viaggio dell'anima attraverso l'esistenza come viaggio penoso per una via sparsa di cadaveri in campagna deserta e inospitale, adoperando linguaggio duro e robusto, rude talvolta, Rûmi invece, anche per la più eletta educazione ricevuta, mostrasi più gentile e umano nel tetro, eppure affascinante argomento. Poichè egli descrive l'annientarsi dell' essere umano come un ritorno felice a casa, nell'ora d'un tramonto bello e tranquillo, dopo una giornata che è scorsa tutta severa e senza tempesta. Così nel linguaggio poetico tedesco, il morire dicesi un ritorno a casa, e la bella espressione dev'essere stata trovata dal popolo, che è sempre il maggior poeta. Intanto, fin che dura la vita precaria del mondo, ogni creatura sospira a Dio, dice il poeta persiano, e il mondo, come sospira, ama ancora e ama forte e quanto più forte ama, tanto più si strugge e consuma. Onde avviene che egli, intanto che afferma di udire il suono flebile di questo sospiro nel gemito della canna di un flauto, che, recisa dal luogo ov'essa nacque e costretta a mandar suoni, piange il suo non volontario esilio, avviene, diciamo, che il poeta si atteggia ad una pietà infinita e profonda per tutti i sofferenti di quaggiù, infelici tutti. Perchè egli, nell'ardente suo linguaggio di amante, comprende e assomma i mille gemiti e i mille sospiri che si levano da tutte le parti del creato, e quel suo soliloquio sereno e mesto, ma pieno di fiducia, diventa bellamente come il linguaggio dell'anima e del cuore, proprio di tutti, e si fa universale.

I quali sentimenti sono pure espressi da Rûmi nel suo Canzoniere che egli compose sotto il nome di Tebrîzi, maestro e

amico suo. Nel qual Canzoniere, quantunque vi si espongano le dottrine stesse, trovasi tuttavia maggior impeto lirico e maggior forza di sentimento che nella Cobla spirituale. Cotesto doveva anche essere di necessità, se pure il Canzoniere aveva da servire non ad esporre insegnamenti dottrinali come la Cobla, ma a dire sentimenti alti e ardenti, e più di tutti l'amore, l'amor divino, nelle sue estasi più pure ed elevate. A ciò si aggiunge che il poeta dettava le sue canzoni in nome del suo maestro e amico carissimo, e però la lontananza gli dovette ispirare pensieri più teneri e profondi, con dolore di memoria e desiderio di ritorno. Del resto, le cose anche più ardue della dottrina panteistica Rûmi in queste sue canzoni sa vestire della più schietta e splendida forma poetica, con esuberanza e rigoglio d'immagini. Tra le quali si è quella del viaggio affannoso del pellegrino che per mare e per terra va cercando l'oggetto dell'amor suo, intanto che egli lo porta scolpito nel profondo del cuore, immagine acconcia che vela l'idea filosofica di chi vuol tornare all'assoluto, e l'assoluto è vicino a lui. Anche, come frate Jacopone, parla di una sua pazzia sacra e si ride di chi ne lo motteggia, mostrando gl'ineffabili gaudi dell'anima che ne è presa. E la danza mistica che ogni settimana, per istituzione di lui, si fa dai contemplanti, è descritta da lui in una lunga ode e rappresentata come simbolo della vita universale e de'moti suoi molteplici ed uni. Alla quale soltanto uomini di buona volontà possono essere ammessi, preparati e già atti a ricevere la vera dottrina che Rûmi, come gli altri mistici, raffigura in un vino gagliardo, mesciuto in fulgida coppa da un avvenente e aggraziato coppiere. Anche la morte offre la sua coppa, e quella coppa è nitida e sfavilla; ma i mortali non la vedono perchè essi vedono soltanto la fosca mano di chi l'offre, e però della morte hanno timore. Eppure, amore e morte sciolgono e distruggono l'Io superbo e oltraggioso dell'uomo introducendolo alla vita dell'essere universale. Così bellamente ogni altro pensiero del poeta ritornasi a quest'ultimo, che è il pensiero dominante in ogni sua ode, in ogni suo verso.

Alto ingegno e mente lucida e sottile, non però la facoltà poetica di Attâr e molto meno quella di Rûmi, come egli stesso

confessa, ebbe Mahmûd Shebisteri, nativo del villaggio di Shebister in provincia di Tebrîz. Della sua nascita non si conosce l'anno, e poco si sa della sua vita, per non dir nulla, essendo riuscite vane tutte le ricerche degli studiosi intorno a questo punto. Pare tuttavia ch'egli godesse riputazione grande presso i contemporanei, trovandosi che molti uomini del suo tempo, chiari e illustri, l'onorarono assai. Tra i quali è da ricordare Amîr Huseyni, oriundo di Ghûr, che nel 717 d. E. (1317 d. C.) mandò a Shebisteri nel Khorassan quindici questioni di soggetto mistico, filosofico e religioso, dettate in altrettanti distici rimati, domandandone con preghiera le risposte. Perchè Shebisteri accondiscese volentieri e rispose, come egli stesso dice, in poche ore e nello stesso metro. Le questioni poi e le risposte acconciamente riunite con proemio e con un cenno all'occasione del comporre il libro, formano il poemetto dal titolo *Gulshen-î-râs*, cioè il Rosaio dei Misteri, rigida e stringata opera mistica. La quale Shebisteri compose in versi non di propria volontà, come egli dice, ma per sollecita preghiera degli amici suoi, dati come lui alla vita contemplativa, quantunque egli affermi per certe sue ragioni non cattive di esser poco amico della poesia. Perchè dice a principio del poema:

> Ciascun ben sa che in tutto il viver mio
> Mai non mi diedi a compor versi. Ancora
> Che avesse in ciò poter l'ingegno mio,
> Opra per me, far versi, altro non era
> Che rara cosa; e ben che libri assai
> Composti avessi in prosa, io del far Coble [1]
> Mai non ebbi pensier, versificando.
> Talvolta il metro e talvolta la rima
> Al pensier non rispondono e il pensiero
> Non sempre cape in ogni loco. Sempre
> Non è compreso in le parole il senso,
> Chè in un vasel non entra un ampio mare.

Dopo una vita che pare sia stata tranquilla e serena, pas-

---

[1] Il distico rimato è il metro più comune dei poemi mistici.

sata assiduamente nello studio, morì Shebisteri nel 720 d. E. (1320 d. C.) e fu sepolto presso il villaggio natio di Shebister, laddove riposano molti altri personaggi illustri e dove la sua tomba, da poco tempo restaurata, vedesi ancora ai giorni nostri.

Il Rosaio dei Misteri, adunque, si apre con la consueta invocazione a Dio, inteso nel senso panteistico di Essere assoluto e universale, e seguita narrando il perchè e il come della sua composizione, riferisce testualmente le questioni proposte ad una ad una, e a ciascuna risponde con ragionamenti, con comparazioni e similitudini, con esposizioni di regole e di norme e con ogni sorta di osservazioni. Trattato così ogni argomento, il poeta assegna certe sue ragioni per le quali egli ha voluto chiamar Rosaio dei Misteri il suo poema, poi si raccomanda a Dio e finisce.

Come dall'intenzione che ebbe Shebisteri di non mostrarsi poeta, così dal disegno del suo poema, sobrio, parco, stringato, s'intende già di quanto esso sia differente dai poemi di Senâi, di Attâr e di Rûmi. Nei quali tutti è manifesto l'intento di colorir poeticamente un argomento arido e ingrato, tanto che il poeta sembra smarrirsi tratto tratto in un labirinto di racconti e di aneddoti, di immagini e di allegorie. Anzi dal poema di Senâi che ci parve una raccolta d' ogni dottrina, a questo di Shebisteri v'è cammino lungo; perchè Attâr e Rûmi non trattarono nei loro poemi se non ciò che è mistico, ritenendo tuttavia tutto l'ornamento poetico, le narrazioni e i trapassi lirici, laddove Shebisteri tolse via anche tutto cotesto. Quella dunque di Shebisteri era una mente che noi ora diremmo matematica, quale non si distoglie mai dall' argomento che va considerando e trattando, ma guarda costante al fine, evitando digressioni e rifuggendo da ogni abbellimento vano. Ma questo incontestabile pregio della mente trasse bene spesso il poeta in sottigliezze troppo ricercate, perchè egli volle tutto ridurre a certe formole algebriche, onde talvolta, non trovando veramente ciò ch'egli cercava, cadde in non poche stravaganze, come è quella dello assomigliar l'universo al volume sacro del Corano. Per la quale immagine strana e inusitata, forse non

sua in origine, ma tolta a prestito, l'universo, preso nel suo insieme, è il volume, e la sostanza ne sono le consonanti, e gli accidenti le vocali, e i gradi delle sostanze i versetti, e ciascuna forma ne è un capitolo. Leggesi tutto ciò nella risposta alla questione seconda; e a questo medesimo vezzo lezioso va riferito il frequente uso che ha Shebisteri, del trovar significati nuovi nelle consonanti stesse delle parole del Corano. La qual cosa trovasi talvolta anche presso i lirici, e più spesso presso gli altri mistici; ma Shebisteri ne abusò.

Quanto alle dottrine che Shebisteri va esponendo col suo linguaggio disadorno, altro non possiam dire che esse sono quelle medesime degli altri mistici, coi quali egli proclama il nulla di tutte le cose. La multiplicità apparente delle quali, mentre è una nell'Essere universale, è assomigliata dal poeta all'apparente cerchio di fuoco che fa un carbone acceso e mosso velocemente in giro. Nulla esistere per ciò; ma doversi dall'uomo viaggiare a Dio e perdersi in Dio, al quale viene identificato l'universo intero. L'uomo stesso, come parte dell'universo, è identificato a Dio e può dire a buon dritto, come faceva Hallâg: « Io sono Dio! ». Operando poi egli secondo l'impulso che da Dio gli viene, il libero arbitrio è tolto, e ogni sua azione non è nè buona nè cattiva, nè imputabile a lui, come non è da tenersi nessun conto se egli appartiene piuttosto a questa che a quella religione. Due cose poi sono da notare in Shebisteri, affatto singolari a parer nostro; e una si è la dottrina dell'emanatismo che il poeta sostiene e caldeggia più che non fanno Attâr e Rûmi. Perchè nel proemio del poema si dice chiaramente che Dio fa e disfà il mondo presente, in un solo alito suo incomincia e annienta le cose tutte. L'altra si è che, intanto che Rûmi vede in tutto l'opera d'amore e per forza d'amore egli opera e dall'amore è attratto a Dio e in Dio, anche Shebisteri parla d'amore e tutto ne adopera il linguaggio; ma l'amore e il suo linguaggio non sono per lui che simboli freddi e matematici, laddove manca tutta quella parte di sentimento caldo che Rûmi aveva. Però egli va considerando le più ardenti espressioni amorose come altrettante formole, quasi algebriche, nè vede più in là di ciò. Così del vero amore di Dio che è desiderio

intenso di ritornare a lui e che si converte in carità verso gli uomini tutti, Shebisteri pare che non avesse conoscenza alcuna, ovvero, se l'ebbe, interamente la dissimulò.

Altre opere poetiche di Shebisteri, oltre a quelle che egli dice d'aver scritto in prosa, sono queste due: La Verità certa, che parla degli attributi di Dio, del libero arbitrio, della vita futura, e si divide in otto capitoli, e il Libro della Felicità. Ma l'una e l'altra sono ancora sconosciute in Occidente e non sembrano avere importanza grande.

Ma quell'Amîr Huseyni, per consiglio del quale Shebisteri compose il suo poema, è autore, egli pure, di diverse opere mistiche e teologiche in prosa e in versi, tra le quali, e sono sette, le più note sono queste due che con titolo arabo si dicono *Zâd ul-musâfirîn*, cioè il Viatico dei viandanti, e *Kanz ul-rumûz*, cioè lo Scrigno degli arcani, ambedue in versi e nel metro delle coble. Huseyni, come avanti si diceva, nato a Guzîv nel territorio di Ghûr, fu uomo di gran sapere e di gran mente, che godette di riputazione grande, stato istruito nelle dottrine mistiche dai più celebri contemplanti del tempo suo, dei quali poi egli fa le lodi nelle sue opere, e morì a Herât l'anno 718 d. E. (1318 d. C.), un anno dopo che Shebisteri ebbe composto, per consiglio di lui, il suo poema. Il Viatico dei viandanti, come s'intende dal titolo stesso, è un manuale per chi fa vita religiosa, diviso in otto parti, in cui le dottrine non sembra che sian state trattate con l'alto intento speculativo che avevano i primi grandi mistici, ma piuttosto con quello pratico, riducendo la dottrina tutta quanta a certe formole o regole da applicarsi ai diversi momenti della vita ascetica. Alcun aneddoto qua e là interrompe e tenta di abbellire l'esposizione; ma l'argomento spesso ne è trito e vieto, ed è talvolta tarda e non bella trasformazione di racconti antichi in cui il fatto è rimpicciolito e reso presso che puerile. Veggasi perciò come vi sia ridotto a raccontino da fanciulli l'aneddoto famoso di Alessandro che si reca a visitar Diogene, quale è riferito dall'Hammer. Alessandro v'è diventato un superbo e uno spavaldo, poi un piagnoloso che si umilia ai rimproveri d'un vecchio eremita, vera larva d'uomo, che abita solitario fra le ruine in

un deserto e in cui a fatica dobbiam ravvisare il vecchio filosofo di Sinope.

Anche lo Scrigno degli arcani è poema che tutta quanta discorre la dottrina mistica, trattandovisi delle diverse pratiche della vita religiosa e ascetica e de'suoi stati diversi e del loro significato e della loro importanza. Però vi si dice della preghiera, dell'elemosina, del digiuno, della povertà, della danza mistica, e di tante e tante altre cose simili, spartite in altrettanti capitoletti brevi. E vi si procede con certo ordine stringato, onde poi si riesce bellamente alle conclusioni ultime, e vi s'inseriscono qua e là aneddoti e racconti, ma con certa misura e parsimonia. Ma l'arte è poca, e se quella di Attâr non conobbe freno, questa di Huseyni, stretta fra le pastoie, riuscì misera e meschina. Stile dimesso, ravvivato qua e là da qualche immagine più strana che ardita, e poco estro e ardore fatuo, che vorrebbe essere unzione, son pur difetti di questo poema che già segna chiaramente i tempi della decadenza. Vi regna tuttavia quella melanconia accorata e rassegnata che in questi mistici ha pur sempre forza su chi legge e ne affascina la mente, che sembra perdersi in quel lungo e non interrotto fantasticare.

Dopo Shebisteri non abbiamo poeti mistici grandi e originali, ma con Khusrev di Dehli entriamo fra gli imitatori. Della vita del quale già abbiamo detto nel capitolo della lirica, e però ora altro non ci tocca che di ricordare un suo poema tra i tanti d'altro genere ch'egli ha composti, che è di natura mistica e reca il titolo arabo di *Matlaa ul-anvâr,* cioè lo « Spuntar degli astri », composto ad imitazione del Tesoro dei misteri, di Nizâmi, e condotto con lo stesso metro. Di esso tuttavia non possiamo dir nulla, perchè finora non ne è stata fatta alcuna edizione e l'Hammer nella sua storia dice di non averlo potuto vedere. Se però è concesso di dirne qualche cosa soltanto per congettura, seguendo il giudizio che altri ha dato in generale delle opere di Khusrev, il poema non può avere impronta grande di originalità, e noi sappiamo che Khusrev non fu che imitatore, spesse volte infelice, copiatore sovente, fecondo anche troppo, come sono in generale i poeti della decadenza. Ma del suo

poema avremmo anche taciuto, come taceremo anche delle opere di tanti altri dello stesso valore, se di Khusrev non avessimo già parlato come di un poeta lirico. Per questo soltanto non abbiam voluto lasciar non compiuta la notizia che di lui e dell'opera sua si dà in questo libro.

Di fattura più originale e di forma più antica sembra essere il poema mistico del pio Avhadi, di Merâgha presso Tebrîz, laddove egli nacque non si sa bene in quale anno e dove morì nel 738 d. E. (1337 d. C.). Questo poeta visse ad Ispahan, compose poesie liriche di natura speciale che sta, secondo l'Hammer, tra il mistico e il sensuale, e lasciò un poema mistico detto *Giâm i Gem*, cioè la Coppa di Gemshîd, che al suo tempo gli procacciò molto onore e gloria facendosene fin quattrocento esemplari al mese, ma che ben presto fu dimenticato. Questo poema che prende il titolo dalla prodigiosa coppa di Gemshîd (antico re dell'Iran secondo l'Avesta e il Libro dei Re) nella quale vedevansi manifeste le cose tutto del mondo, si potrebbe chiamare, come quello di Senâi, una vera enciclopedia. Non può adunque esser posto accanto ai poemi o fantasiosi o ascetici o casistici di Attâr, di Rûmi e di Shebisteri, ma piuttosto sta accanto a quelli che, tenendo conto della vita presente e della futura provvedono all'una e all'altra e per l'una e per l'altra hanno precetti e consigli.

La Coppa di Gemshîd, pertanto, di cui non possiamo dare che un sunto breve secondo l'Hammer, non avendone potuto aver cognizione diretta, dopo le consuete lodi a Dio e al profeta, dopo gli encomi del sultano Abû Saîd Khân, principe mongolo allora regnante, e al ministro al quale esso è altresì dedicato, toccate le qualità proprie del poeta, entra nella trattazione della materia col primo de'suoi libri che vi son detti circoli. E questo primo circolo tratta della creazione in generale, dell' uomo e della sorte sua sulla terra, della influenza dei corpi celesti, laddove il secondo è diviso in due parti, trattandovisi separatamente del modo di condurre e sostenere la vita presente, secondo il corpo, e del modo di provvedere al sostentamento dell'anima. Però la parte prima contiene consigli pratici per tutte le circostanze della vita, tra i quali è notevole quello

di abbandonar l'uso dell'oppio, del vino e d'ogni altra bevanda inebbriante. Con la seconda incominciasi la trattazione veramente mistica, e però vi si porgono le regole della vita ascetica e contemplante, passandosi poi man mano a considerazioni più alte. Le quali sono il soggetto del circolo terzo, tutto consacrato a parlare del mistico ritorno che fanno le anime a Dio, del loro congiungersi a lui, del loro perdersi in lui. Tale è la materia trattata da Avhadi nel suo poema, che, per quanto sembra, deve aver prese le mosse dai poemi di Nizâmi e di Senâi, volti anch'essi parte alla vita corporale, parte alla spirituale.

Poemetto mistico di pochissimo valore e nella sostanza e nella forma letteraria si è il *Marghûb ul-qulûb*, titolo arabo che significa il Desiderio dei Cuori, composto, come si legge sulla fine di esso, l'anno dell'Egira 757 (1356 d. C.), autore un tale che si dice da sè stesso Shems, nell'ultimo capitolo, ma del quale nulla veramente sappiamo. La data poi del poemetto c'impedisce di credere che questo Shems sia il celebre Shems ud-dîn di Tebrîz, che, come vedemmo, fu il più caro amico di Rûmi, quantunque in una rubrica in prosa, premessa al poemetto da qualche copista, si dica che questo Shems era appunto della città di Tebrîz. Ma il grande mistico morì un secolo avanti, cioè nel 645 d. E. (1247 d. C.), e però crediamo che Shems, autore di questo Desiderio dei Cuori, per seguir l'opinione del Salemann primo editore del poemetto, sia quello stesso Shems ul-Fakhri che fu autore d'un pregiato dizionario persiano.

Quanto al Desiderio dei Cuori, poichè nulla sappiamo del suo autore finchè il Salemann non faccia conoscere le ricerche ch'egli ne ha fatte intorno alla vita, diciam subito che esso è ben povera e misera cosa e per la sostanza e per la forma. Si divide esso in dieci brevi capitoli, ai quali precede un proemio, e conta intorno a centoquaranta distici, trattando dei punti principali della dottrina mistica non solo nella sua parte astratta e speculativa, ma anche nella pratica. L'intento poi dell'autore, qualunque egli sia, si è quello di comporre un manuale per i discepoli giovani, e però nella rubrica già ricordata si trova detto che appunto per essi il poemetto è stato composto

perchè per esso possano giungere a Dio. Si differenzia tuttavia dal Libro dei Consigli, di Attâr, che pur sappiamo essere stato composto per i giovani, in questo, che laddove il libro di Attâr tocca la morale pratica dei costumi, il poemetto di Shems è un compendio, molto meschino veramente, di tutta la dottrina mistica, anche nelle sue parti più alte e recondite. Vi si tratta, perciò dell'amore nel senso mistico e del perdersi finale dell'essere nostro nell'Essere universale e della essenza di questo Essere; laddove poi discende alla pratica, non tocca di opere pie e sante, ma piuttosto di atti di devozione esterna, con pietà untuosa da pinzochera e da baciapile.

E tutto ciò si fa dal gramo e pedestre poeta con tale grettezza di pensiero, con tale povertà di forma, da rendere fastidiosa e insopportabile la lettura dell'opera sua, veramente infelice. Perchè si vede ch'egli è uno di quelli che non hanno la religione nel cuore, ma sì l'hanno nella testa, e non ne conoscono che le formole e queste applicano qua e là con freddezza matematica, secondo i casi e nulla più. Però egli insiste perchè altri legga il Corano e faccia penitenza e segua tale o tale altre rito religioso, e ciò egli dice con l'ardore di certa gente devota che ha fede nella preghiera mormorata a fior di labbra più che nell'atto di carità del cuore. Avviene pertanto che questo ingegno dimesso di Shems, anche nelle cose alte e laddove qualche ingegno più alto si sarebbe scosso, parli goffo e scipito, e descriva inettamente la creazione dell'uomo, e dell'amore dica scioccamente come colui che non ne ha punto sentore. Eppure questo pedante, in sul finire del suo poemetto, dice d'avere poetato bellamente! Ma s'egli, come si è detto, è anche l'autore di un dizionario, come mai potrebbe essere anche poeta e aver sentimenti alti e ardore e vigore? Quei disgraziati raccoglitori di varianti e compilatori di vocabolari e di registri, che saccheggiano ai nostri giorni, seguitando moda tedesca, i manoscritti dei classici e non fanno altro perchè altro non san fare, s'è mai visto che abbiano potuto qualche volta concepire qualche pensiero che da lontano, anche per poco, faccia intravvedere che l'animo loro è capace di poesia?

E ora, per compiere, come possiam meglio, questa serie di

poeti mistici, ricordiamo ancora un poemetto in distici, di Qâsimi, che fu anche poeta lirico, dal titolo: L'Amico degli Esperti; e s'intendono per esperti, secondo il linguaggio mistico, quelli che hanno conoscenza della dottrina e sono avviati alla cognizione di Dio. Il breve poemetto che fu composto da Qâsimi per rispondere a certe questioni fattegli allorquando egli aveva vent'anni soli, viene determinando i significati diversi e speciali che i mistici dànno a parole di uso assai comune, come sono: *anima, spirito, cuore, intelletto,* e *amore*. Kâtibi anche, uno degli ultimi lirici, compose diversi poemetti con storie d'amore, ma di significato allegorico e mistico, e un altro in distici: Il Rosaio dei Giusti, ad imitazione del Tesoro dei Secreti, di Nizâmi. Infine, di Arifi, che nacque e visse a Herât alla corte dei discendenti di Tamerlano e morì nell'853 d. E. (1449 d. C.), ci resta ancora un poemetto allegorico di argomento mistico, detto il Libro dell'Estasi, o anche, anzi più comunemente, la Racchetta e la Palla. Così esso è chiamato perchè nella palla (e cotesto è uno dei giuochi prediletti dai Persiani) sono personificati i modelli dell'amore divino e mistico, trovandosi per allegoria che la donna amata (intendasi Iddio) tanto agita e tormenta l'amante suo (l'anima umana) quanto la racchetta, nel giuoco ora detto, fa balzar qua e là la palla. Sotto la quale allegoria Arifi, che compose il poemetto in due settimane nell'842 d. E. (1438 d. C.), vuole esporre quel consueto postulato della dottrina dei mistici per il quale l'anima umana, quaggiù, si tormenta nell'amore divino [1].

---

[1] Seguono nel paragr. seg. i *poeti scettici persiani*, Aviconna, Omar Khayyâm, ecc. Di Saadi, di Hâfiz, di Giâmi e di altri mistici e della loro opera complessa si parla in capitoli a parte.

ITALO PIZZI.

DI UNA RECENTE PUBBLICAZIONE PERSIANA

Dalla tipografia del giornale persiano Aḫter a Costantinopoli è uscita circa due mesi fa (Rebî'-ul-evvel 1309) una scelta delle opere poetiche persiane di Abû Naṣr Fatḥ Allah Ḫân Shaîbânî (morto circa tre anni fa). Il titolo è il seguente:

منتخب از مجموعهٔ بیانات شیبانی

La pubblicazione fu fatta per ordine di Mîrẓâ Riẓâ Ḫân console generale di Persia a Tiflîs. Un certo Isma'îl Naṣîrî Qarâẓah Ḍâğî, munshî che scrisse l'introduzione a tali *Poesie scelte* ci dà alcuni ragguagli intorno al loro autore col quale dice aver avuto l'alto onore di conferire durante il suo soggiorno a Ṭeherân l'anno d. E. 1300 (1882-83); esso lo chiama valente letterato, poeta e prosatore, e di nobilissima discendenza; l'esposizione che egli può fare de' suoi meriti insigni e squisite doti dell'animo non è che imperfetta e insufficiente: p. 2 di introd.: بنده‌را در ایام توقف طهران که سال هجرت بهزار وسیصد اندر بود شرف فیض ملاقات وسعادت استماع مقالات پیر فاضل فرزانه وعارف کامل یکانه دانای فرسوده ودانشور آزموده خداوند نظم ونثر ابو النصر فتح الله خان شیبانی ادام الله اجلاله العالی که از دودمانی نبیل وخاندانی جلیل وبنان وبیان بنده از شرح فضایل وذکر مناقب آن حکیم خردمند قاصر است دست داد الخ

Il poeta mentre ritirato dal mondo viveva tranquillo nei

dintorni di Kâshân si sarebbe visto un bel giorno spogliato di tutti i suoi beni e costretto a cercar rifugio alla corte di Ṭeherân, ove ben presto si sarebbe guadagnata l'amicizia del ministro 'Alî bin Ibrâhîm: senonchè lo sfortunato poeta nonostante gli elogi profusi in onore dello sciâh e dei principi suoi figli (le cui virtù e gesta celebrò in una serie di poemi, nella speránza gli avrebbero un giorno reso giustizia e ridonate le sostanze confiscategli) non avrebbe mai ottenuto dalla munificenza sovrana tutta quella soddisfazione o ricompensa che desiderava: cosicchè disingannato e stanco alfine avrebbe esclamato:

نز فتح وظفر رسید فتحی وظفری   نز کنج کهر بجیب کردم کهری
نه کام دلی زکامرانیه مراست   نز درج درر بدستم آمد درری

« Nè dalla *Conquista e Vittoria* [1] ne venne una conquista o vittoria, nè dal *Tesoro di pietre preziose* [2] potei intascare una pietra, nè pelle *Kâmrânie* [3] il desiderio del cuore mio fu appagato, nè dalla *Scatola di perle* [4] mi venne alla mano pur una perla ».

Nei pressi di Ṭeherân si costrusse egli stesso la propria tomba e un giorno mostrandola appunto a Isma'îl Naṣîrî gli avrebbe recitato improvvisandole le due quartine seguenti:

این کور بر چشم نهادستم از آن   تا عبرت کیرم از جهان کذران
کزآن همه کاخ ونعمت مال جهان   این آن من است وباقی آن دکران

ای آنکه سرو قد وکل رخساری   وائی وبرین کور قدم بکذاری
بندیش که آنکه خفته زیرقدمت   باپای ولب تو هر دو دارد کاری

---

[1] Titoto di un poema da esso dedicato a Abû-l-Fatḥ Muẓaffar-ud-dîn Mîrzâ principe ereditario.

[2] Poema dedicato a Iamîn-ad-daûla Mas'ûd Mîrzâ primogenito dello sciâh ma che, come si sa, non essendo sua madre di stirpe Qâǵâra non può succedere al trono.

[3] Altro poema in cui celebrò le lodi di Kâmrân (lett.: che soddisfa i propri desideri, fortunato) Mîrzâ Emîn Kebîr, pur esso figlio dello sciâh.

[4] Altro poema ancora dedicato ad altro principe.

« Questa tomba ho posto avanti agli occhi miei affinchè mi sia d'avvertimento per questo mondo fugace; chè di tutti quei palazzi e beni di fortuna (che aveva) al mondo questo solo possesso mi rimane, il resto è di altri ».

« O tu dalla statura simile a cipresso e dalle gote di rosa, se qua vieni e passi col tuo piede su questa tomba, pensa che colui che dorme sotto al tuo piede avrebbe un affare (da regolare) col piede tuo e colle labbra tue ».

Il Divano contiene i diversi componimenti poetici ordinati, come al solito, secondo la lettera ultima per cui rimano i distici fra di loro: così dopo la مقدمة da p. ١٠ fino a p. ٢٨ si trovano tutti quelli che rimano per *elif* (ردیف الف), da p. ٢٨ fino a p. ٣٣ quelli per *tâ* (ردیف التاء) ecc.

La raccolta, in cui si notano molte satire politiche violenti, benchè forse non si possa annoverare fra le migliori produzioni poetiche della Persia offre però pregi letterari incontestabili ed è sopratutto interessante per chiunque si interessi della letteratura contemporanea persiana, nella quale Shaîbânî come poeta viene in ordine di merito subito dopo Qâânî.

Eccone alcuni brevi saggi:

A p. ١٥ il poeta lamentasi della sua misera sorte in una qaṣîda che così incomincia:

با آن همه نوای وفر وحشمت وغنا
امروز در ریم چو گدایان بینوا
نه یاری بکار من آید زهیچ یار
نه آشنائی دهدم هیچ آشنا

« Con tutto quanto io possedeva di sostanze, di gloria, di magnificenza e di ricchezza oggi eccomi quì in Reî (ridotto) come i poveri mendicanti; nè l'amicizia mi sovvenne di qualche amico, nè di conoscermi mostrò conoscente alcuno! Mi fa d'uopo cibarmi di bulgûr [1] in luogo di pane benchè io abbia ancora sulle mie terre ben tre mulini; non ostante che il mio castello

[1] Grano mondato di cui si fa la minestra ed una specie di pilav alla turca.

sia provvisto di letti e guanciali son costretto ora a dormire sulla pietra e sulla sabbia. Per il pavone il piumaggio è come un dipinto funesto, per me fu calamità l'ingegno la scienza e l'alchimia. Osserva mirabil cosa, il genere umano dalla malizia del mondo trova rifugio all'ombra del sovrano: dall'ombra del sovrano vennero a me tutti questi dolori, dall'ombra del sovrano tutte queste miserie. Se quell'ombra non si fosse stesa sul mio capo, quando mai sarei stato tanto travagliato dal dolore e dall'affanno? Ben egli ha scelto come emblema il leone, con esso ha comune la scaltrezza e l'avvedutezza. Se non vi fosse stato per me un protettore e non avessi ricevuto doni da lui non avrei sotto ai piedi neppure questo povero tappeto nè sul corpo questa tunica. Quest'oggi la generosità del mio signore mi ha sovvenuto, che se ciò non fosse stato la fame m'avrebbe gettato a terra; sia egli sempre felice e altamente glorioso e che la felicità e la fortuna mai non si dipartino da lui ».

A p. ۲۰۹ leggesi un'altra qaṣîda, in lode del vino, e che così principia:

ألا كجاست كسى كاندرين بهار جوان
بمن نمايد آن پير دير ديده زمان
كجاش مردم دهقان به بند بسته وسخت
بخشم كوفته اندر همش رك وستخوان

« Orsù dov'è chi in questa giovane primavera mi mostri quel vecchio che sì lungo tempo ha visto passare? Dov'è che la gente del villaggio lo ha stretto in ceppi, e, con violenza ne ha pestato le vene e le ossa? Come Zâl-i-Dastân lungo tempo ha vissuto e ancora può conferire a Zâl la forza di Rustem-i-Dastân. Per anni più vecchio di Giacobbe e assieme (bello) come Giuseppe la prigione diviene per causa sua un paradiso di gioia. Perciò che a lui rassomiglia il sole col suo splendore i rustici intelligenti fanno del sole la loro qibla [1].

[1] Si allude al culto del sole nel magismo.

Benchè nei ceppi, il popolo gli porta il saluto, tu lo diresti farmaco pei dolori del genere umano. Come mai il saggio dice di lui: Da esso astenetevi? Si è che lo spirito resta abbagliato dal suo splendore. Esso confonde l'intelletto per quel motivo stesso per cui la luna cessa di splendere quando sorge raggiante il sole fulgido. L'animo e lo spirito mio è in preda alla tristezza, ma rammentando con esso l'amico, l'animo mi si allieta. Senza aver gustato di esso non si può seminare nei campi, perciò che pella sua assenza il corpo si inferma. Ove è colui che ogni anno al mattino della festa mi dava il regalo festivo e confetture in seguito? Vino come cornalina e confetture che dalla cornalina pur (in certo modo) derivando erano preparate con miele con zucchero e noce moscata? Per il loro sapore il vino fermenta nella botte, pel loro profumo spunta al monte il tulipano e l'anemone. Colui alle cui mani vennero quelle confetture sa che lo smeraldo e il corallo (possono) avere il sapore dello zucchero. In me l'animo triste fu sempre confortato per ciò che dallo smeraldo e dal corallo ne venne forza allo spirito. Ma ora il mondo è divenuto tutto verde e coperto di nubi per me, e dagli occhi (lacrime) come rotonde perle piovono sul prato. Non ho più presente l'amico, nè la coppa in mano, nessun segno di gioia o di letizia nel cuor mio. Ma poichè posso recarmi presso l'amico, per qual ragione vivo io col cuore in preda all'afflizione, e il corpo prigioniero del dolore? Un corpo ed un cuore che sono in tal modo prigionieri di dolore ed affanno come potranno celebrare le lodi del Sultano? del signore incomparabile dei re del secolo Naṣr-ed-dîn sotto il cui regno la religione ridivenne qual novella e giovane primavera? ».

A p. ٢١٥ infine trovasi una splendida descrizione del museo dello Sciah; essa è tolta dal libro Durǵ-i-durer o *Scatola di perle*; eccone i primi versi e la traduzione:

ای قصه‌ها شنیده زارتنك وروم وچنین
خیز ایدر آی وموزهٔ شاهٔ جهان ببین
كاندر بنا ونقش صورهاش خیره‌اند
صنعتگران رومی وصورتگران چین

« O tu che hai udito raccontare di Erteng [1], dei Rûm ed altri, sorgi ora, vieni e contempla il museo dello Sciah del mondo; pell'(ammirabile) struttura e disegno delle immagini che esso contiene restano attoniti gli artefici dei Rûm e gli artefici della China. È il modello del mondo, questo, un museo non è: ovvero il mondo si direbbe una veste e questo palazzo il suo braccio; pel braccio infatti non v'ha dubbio esce facilmente alla luce tutto ciò che tu puoi nascondere sotto la veste. Mosè non ha costrutto il tabernacolo in tal modo, Zoroastro non ha elevato di tal forma quel (suo) edifizio a Balḫ. Ogni materia sia umida, sia asciutta [2] che si trova nel mondo è in esso, pertanto non chiamarlo museo, esso è un (altro) 'libro evidente'. Esso edificio è un palazzo quale Kaîûmarṯ il famoso e Ferîdûn di Âbtîn non hanno mai visto uno simile. Ma quale palazzo non è mai quello cui centomila rami sono appesi portanti rose dai cento colori e gelsomini? Su ognuna di esse rose un astro è spuntato la cui luce è ancomiata dal fulgente sole. La parete e il soffitto e l'atrio e la porta di esso sono di puro vetro, più puro della bellezza affascinante delle ninfe del paradiso dagli occhi neri. Dove è Parvîz perchè contempli questo palazzo questo soglio e questa volta, e perchè forte arrossisca del suo trono Ṭaqdîs? ed osservi come lo sciah in ogni angolo di quest'edifizio ha esposto un tesoro migliore di quello che esso (Ḫusraû Parvîz) ha nascosto sotterra? Un armamentario esso non è ma nel suo interno vi è tutto quanto fa d'uopo il giorno della pugna (lett. dell'ira e vendetta). Strumenti musicali vi si trovano, per il tempo del convito, migliori dello strumento di Bârbut e dell'arpa di Râmetîn [3]. Tante splendide meraviglie sono in esso che il cielo invidia la terra che con esso si trova assieme: di oggetti nuovi e di figure graziose (ne trovi) in tanta quantità che l'intelligenza più perspicace ne rimane confusa. Ogni scelta opera artistica che lo sciah ha

---

[1] « Aedes picturis exornata Manetis pictoris celebrati » (dal Vullers).

[2] Il poeta si riferisce al passo del Corano: لا رطبٍ ولايابسٍ إلّا فى كتاب مبينٍ. Sura VI^a, 59.

[3] Due celebri musicisti alla corte di Ḫusraû Parvîz.

veduto, ad esso fu portata e d'infra esse fu fatta nuova scelta; assegnò poi (alle scelte) come luogo terse vetrine. Così uno stato è sicuro (se affidato) ad un animo retto. Vidi su una colonna (rappresentata) una moltitudine (d'uomini) siccome gemme incastonate in un anello d'oro. Sotto forma di cielo stellato havvi al di sopra una figura di pietre preziose diverse e di oro (profusovi) in luogo d'argilla. Al disotto monete si trovano raffigurate, d'argento naturale, ciascuna delle quali rassomiglia al seno di una bella bianco e ben nutrito: che se esse sono d'oro e all'occhio mio sembrarono d'argento qual meraviglia, atteso che l'occhio di chiunque osservi si smarrisce? (Ecco) tavole in gran numero e sopra ognuna di esse disposte per piani, ammirabili gemme e pietre preziosissime. Per ogni parte palchetti ed entro a ciascuno d'essi figure dalla statura di cipresso e forme dalla fronte (splendente) come la luna. Quel seggio poi nel quale lo sciah si assiede a banchetto, per gloria e splendore eguaglia il quarto cielo, diresti anzi che Iddio per onorare il trono dello sciah abbia mandato sulla terra un lembo di paradiso; di fronte a tal seggio la serie de' principi illustri, in apparenza (solo) sostegno dello stato, in realtà ordine della religione. Ḫusraû al banchetto pel nuovo anno ivi sul soglio si assise felice come Suleîmân il giusto, con alla destra cento forme di prosperità e fortuna, alla sinistra cento altre di felicità e di gloria. Lo sciah del secolo Naṣr ad-dîn, colui i cui stendardi divennero segno manifesto di vittoria, di magnificenza e di successo, costrusse questo splendido edificio pel quale l'Irân d'ora in avanti si glorierà di fronte alla Cina, all'India ed alla Grecia. Un simile edifizio nessuno pell'addietro non ha mai eretto, nè potrà mai erigere fino all'estremo giorno. Il nostro sciah è un sovrano tale che nessuno fra i re di tutte le età può a lui paragonarsi in alcuna opera. La cifra imperiale delle lettere sue è più gloriosa degli stessi sovrani, esso è il più grande eroe del secolo, il più illustre principe. Per (timore) della sua giustizia non si lancia fuori della sua tana il leone, se grazioso cerviatto passa avanti alla caverna. Che Iddio benedica e rendagli prospero quest'anno, questo convito felice del

Nevrûz e del Fervedîn [1]; e da me suo servo egli intenderà dolci canzoni quando l'animo mio in seguito non sarà più in preda al dolore. Se vissi lontano dalla reggia per trentacinque anni, il mio pane era orzo e la tazza con acqua, mia compagna; ora la speranza io ho che per la splendida munificenza dello sciah il pane mio possa esser cotto e l'acqua mia sia di pura sorgente. Ma ancora nella vicinanza dello sciah un podere ed un abitazione io mi procuro più splendidi del paradiso celeste. Tutta una nazione pella maestà del sovrano è beata e felice; ahimè! che l'animo di un servo qual io sono, è addolorato! ».

[1] Abbreviazione di Ferverdîn. Cfr. Firdûsî: *Sciahnameh*, ed. di Calc. vol. I, p. 20, l. 15. Nel nostro caso però sembra che Fervedîn designi la festa del 19 di ogni mese.

LUIGI BONELLI.

DUE RECENSIONI INEDITE

DELL'ANEKĀRTHADHVANIMAÑJARĪ

DI

MAHĀKṢAPAṆAKA

Oltre l'ediz. benarese, litografata, di questa operetta (cfr. Zachariae, *Çāçvata* p. X seg.), la Biblioteca Reale di Berlino conserva due mss. della medesima (ms. or. fol. 870 A Weber nº. 1697, e 842 B Weber nº. 1698), che rappresentano altre due differenti recensioni. L'edizione di Benares, che chiamerò L, è tutt'altro che corretta: e scorretti assai sono i due mss. suddetti, A e B. Cosicchè apparirebbe per questo riguardo giustificata la fatica di offrire una migliore ediz. di questo lessico di omonimi, se d'altra parte la poca importanza del materiale in esso contenuto non ce ne distogliesse. Poco di nuovo infatti ci fa sapere Mahākṣapaṇaka; e poichè abbiamo quella ricca miniera di vocaboli che è il Diz. di Pietroburgo, in cui anche i lessici di omonimi fin quì editi sono stati utilizzati: poichè abbiamo, per Çāçvata, la diligente ediz. dello Zachariae, sarà opportuno limitarsi a registrare, di queste recensioni inedite, le più notevoli varianti rispetto ad una edita (nel caso nostro dunque rispetto ad L), rilevando inoltre quelle voci che il Diz. di Pietroburgo o non conosce affatto o per le quali (caso assai più frequente) esse recensioni ci offrono nuovi significati. Varianti notevoli considero solamente quelle che dànno un vocabolo differente, o almeno con qualche differenza di genere o di ortografia: s'intende che varianti quali *mataḥ* per *proktaḥ*

o *jñeyaḥ*, *ucyate* per *prakīrtyate* o *viduḥ* e simili [1], non meritano di esser rilevate: e nemmeno i grossolani errori dei copisti, dei quali pressochè ogni linea dei mss. ci offre un saggio.

L è diviso in 4 parti: I[a] *çlokādhikāra*, II[a] *ardhaçlokā°*, III[a] *pādādhi°*, IV[a] *ekākṣarakoça* (le prime tre parti sono distribuite come in Çāçvata, cfr. Zachariae p. XIV seg.). A segue intieramente la distribuzione di L: la IV[a] parte di B invece diverge, e contiene un'appendice non alla sola I parte (come il Weber, badando al solo primo verso, dice), ma a tutte e tre le parti precedenti: e precisamente alla I[a] gli çl. 1, 24, 39 β-42: alla II[a] gli çl. 2-23, 25-29, 43: ed alla III[a], 30-39 α. Il numero degli çloka contenuti in ciascuna parte di A e B ed il loro rapporto con L e con Çāçvata, si rileva dal seguente prospetto:

	L	A	B	Çāçvata
I	95	94	95	153
II	84	68	70	439
III	34	20	18	140
IV	30	30	(43)	
	243	212	226	

Varianti: Introduzione. 1. L *çabdamauktikam uttamaṃ* B *çuddhamauktikamauktikaṃ* A manca. 2. LA *svānubodhaikamānāya* B *°vāgeyanāmāya*.— Parte I: 1. BA *çivaṃ bhadraṃ çivaḥ çambhuḥ çivā gaurī çivā bhayā çivaḥ kālaḥ çivā kroṣṭrī bhaved āmalakī çivā*. 2. BA *çuddhodbhavānvayā*. 4. LB *sarpaḥ svarṇavarṇo* A *çarvaḥ sarvavarṇo*. LB *yamaḥ* A *yaçaḥ*. 5. BA *dṛk, dīdhita* L *dig, dīdhiti*. 8. B *vāho vāhuka ity api* BA *māna°* (cfr. *Çāçvata* 281) L *māyā°*. 9. A *hāraç ca kṣetra ucyate*. 12. LA *cchāge* B *nage* BL *kambale* A *bandhane*. 13 B *dṛçi* A *kṣaṇe* L *jalekṣiṇi* (sic). 14. LA *mahimni* B *hemni*. 17. B *lābhe* A *male* L *kāme*. 18. BL *hare'pi* A *harāv api*. 19. B *svādyādi* (A *svarṇādi*) *niryāsa*. 20. LA *maṇḍe* B *medhe*. BA *kaṃbale komale'sthini* A *kṣībe*. 22. BA. *çṛṅge* L *puṇḍe*. 24. *varṇā nādyamukhe*.

[1] Nè forme così poco differenti come p. es. *pattraṃ parṇaṃ* L II 37.

26. L *cāsanaṃ* B *vāsanaṃ* A *adhivasanaṃ*. 27. L *varṣmajarākṛtiḥ* B *vayunarākṣataṃ* A *carmajarāçlathaṃ*. 30. L *kambale* corr. *kamale*. 33. LB *bhagadvajaḥ* A *°dhvanaḥ*. 34. A *divyauṣadaṃ*. *vacana°*. 35. LB *vastraviçeṣaḥ* A *vṛtti°*. 37 BA *subhojane jñeyaṃ* LA *snuhī* B *mahī*. 39. BA cancellato e inintelligibile: confrontando l'Abhidhānaratn. 3,32 leggerei: *velā tu kuladeçaḥ syāt*. 40. L *kālaçabdo* BA meglio *kṣaṇa°*. 41. L *rujaḥ* B *aṇḍajaḥ* A *'ntyajaḥ*. 44. L *kuṭilaḥ* BA *vyākulaḥ*. 45. LA *vṛttiḥ* B *pārtiḥ*. 47 LA *sarpavi°* B *parva°*. 49. BA *satyādhidevatā* L *sasyā°*. 51. L *ca pravaraṃ* BA *satyavacaḥ*. 52. L *nityaṃ* BA *mustā*. 54. Soltanto in BA: *koṇo 'çvo mahishaḥ koṇaḥ koṇaḥ* (!) *koṇaḥ koṭiḥ smṛtaḥ* — *koṇo grahaikadeçah syāt koṇo vīṇādivādanaṃ*. 56. A = 68. LB. 58. BA *diçā* L *aiçā*. 59. BA *vṛkṣabhedaḥ* L *°patraṃ*. LA *pāça* B *chedanaṃ*. 61. A manca. B *kalyaṃ kalyaṃ* corr. *k. kaçyaṃ* cfr. Abhidhān. 2,175. 62. LA *jñeyam āsanaṃ* B *niyamāsanaṃ*. 65. B *mūlajātiç* L *antaro garaḥ* A *antaro mataḥ* B *vyantaro raṅgaḥ* cfr. *vyantarapaṅkti?*. 66. L *stanadāyinī* B *stana°* A *stanapāyinī* (!). 67. LB *kauravācāryo* A *kauravo vīryo* BA *caturādikaḥ*. 68. L *akṣirujaṃ* B *tāraka* A *tejoviçeṣaḥ*. 69. B *ceṭikā*. 71. L *°jyotir* BA *°yonir*. 72. L *parigraho* BA *prati°*. 73. L *sarṣapaḥ* B *çikharaḥ* A *viçikhaḥ*. 75. L *kṛtyaṃ* B *tulyaṃ* A *kālaṃ*. 80. B *dvīpicitrakaḥ* A *binducakrakaṃ*. 82. BA *çikhinaṃ* L *çikharaṃ*. 84. BA *kṣetraṃ* L *chattraṃ* 85. A *smṛto bāṇaḥ* 87. B *kilātako* A *kinnarako*. 88. L *mārkhaḥ çiçur* B *sarpaḥ çi°* A *sarpaçi°*. 89. A *bā° gandhavaddravyaṃ jayabālaṃ ca bā°*. 91. A *kharākṣī ca ç. m.* LB *çreyaḥ* A *çepaḥ*. 92. BA *durgabhedaç*. 93. L *grahaṇādhipaḥ* B *tṛṇagodhikā* A *viçvago°*. 94. LB *çiṣyābhiṣevakaḥ* A *°ṣekadaḥ*. 95. B *bāhlīkaṃ* A manca. — Parte II: 1. BA *aṅge dā° tārāsvargagṛhasthāne*. 2. LB *taṭo catuḥpathaḥ* A *vaṭo, catuṣpadaḥ*. 3. BA *mocā kalketi*. 4. BA *saṃkṣipte bhaktasiddhe*. 7. L *ghaṭe* B *kaṭe* A *paṭe*. 9. BA *çṛṅgaṃ parvatamātreṣu*. 10. BA *yajñavidhiṣv*. 12. B *padaṃ lakṣapa°* A *pakṣe pari°* BA *krame°*. 14. A *kuṭākhyā* B? 17. A *kabandākhyā vane 'pi ca*. 19. LB *bāndhavaḥ* A *sahajaḥ*. Fra 20 e 21. B ha: *kīro vṛkṣaviçeṣaḥ syāt kīraç*

ca çuka ucyate-klībaç ca kārakaḥ proktaḥ klībaḥ ṣaṇḍaḥ prakīrtitaḥ. 22. LB *rakṣaḥ* A *bhikṣuḥ*. 23. A *çvetakāminī*. 25. A *kālapṛṣṭas tu çā° harasthānam*. 29. BA manca. 30. LB *gotram* A *pātram*. 32. BA *strīrajaç ca tathākhyātam*. L *martyo* B *bhīrur* A *bhartā*. 39. B *yamake jagare* (?) A *antake. kuñje*. 41. B manca. 44. L *karkareduḥ* B *kakareduḥ* A *kaṅkareṭu*. 47-48. BA mancano. 51. LB *kundasya* A *puṣpasya*. 56. L *vṛttiḥ* BA *dhṛtiḥ*. 59. *syād vardhanī vārighaṭī*. 60. L *svargavādikā* A *°kānanam* B *çakra°*. In L è da correggere poi *tridaçasaraḥ*. 66. B *dhīvare'pi* A *salileçvaraḥ*. 69-84. BA mancano. — PARTE III: 3. A *sambodhāti° vasati sthānanaktayoḥ*. 4. B *bhuvanam toyalokayoḥ*, che appartiene allo çl. 5. 5 β BA manca: in L correggi: *vāḍavaç cāgniviprayoḥ*. 6. B *çai° vartalam vālam*. 8. BA manca. 9. B manca. 11. B *vanaspatyānalau* A *ghanāraṇyānalau*. 12. LA *sādago°* B *priyago°*. 13. L *çiraḥ* B *jalam. himam nihāram ucyate*. L *kalkau* B *bālau*. 14. B *°padmā°*. 17. BA manca. 18. L *kariḥ* B *kolaḥ*. A *kiriḥ*. 19. A *kaçmīrajaḥ çukaḥ kīro*. 22. B *vṛkṣe ca ratne ca* BA *dhruvo niçcityanityayoḥ*. 24-34 BA manca: ma per B cfr. più sotto.— PARTE IV: 2. A nota la grafia *ri* per *ṛ*. 7. A *pṛthivyām kuḥ samākhyāto bhāskaraç ca prakīrtitaḥ kham indriyam kham adhyakṣam kham khaḍge'pi prayujyate*. 13. A *ṭo dharitryambaraukaç ca?* 14. A *ṭo* e *ṣṭhaḥ* da corregg. *ṭho* e *ṭha*. 15. A *çekare*. 16. A *jāne niçcaye* L *caure* A *coru*. 19. A *pavane paḥ. paḥ syāt pāne ca pātari*. 20. A *pamphā* (corr. *°pā*? la Medinī-cit. in PW. s. v. *pha* 2 c — ha *jhañjhā°*) *vātaḥ*. 25. A *dhaneçvare ca bhāmau*. 26. L *laḥ çleṣe caiva* A *lī çl°. vāte*. 27. A *çaḥ çivam. nimni*. 28. L *çaḥ. hiṃsāyām ço* A *çīḥ. hitāyām bhā*. L *ṣaç ca gambhīralocane* A *ṣo lakṣmīr ity gadyate*. 29. L *saḥ syāt* A *çalye*. 30. L *vakṣasi* A *ra°*.

Ho detto che B IV contiene un'appendice a I-III: ma quasi tutti gli çloka di questa quarta parte si ritrovano in L II e III, meno i seguenti:

prārambho lakṣmaṇaḥ prokto lakṣmaṇo rāghavānujaḥ
çaralo (i. e. *sa°*) *devadāruç ca çaralaḥ çaralo mataḥ* (!) 6

sūto bhāskara ity uktaḥ sūtaḥ sārathir ucyate 9β
çarvaraç candramā jñeyaḥ çarvaraḥ çarvaro (corr. *çrū-*
[*gāro* ?) *mataḥ*
samakāye samāṃ jñeyaṃ samatulya iti çrutiḥ 16
rajataṃ kaladhautaṃ syāt kaladhautaṃ ca kāñcanaṃ
varṇaḥ kṛṣṇo cyutaḥ kṛṣṇaḥ proktā kṛṣṇā ca piṣ[*pip*]
[*palī* 17
mahilā ramaṇī jñeyā ramaṇī vedikā matā
pradhānaṃ prakṛtiḥ sākhyaṃ pradhānaṃ vidur utta-
[*maṃ* 18
hetau çaktau samārthaḥ syāt prabhūtau kathitau bu-
[*dhaiḥ*
sthūlo jalovṛhantau ca viprau ca da(*ça*)*nadvijau* 38
kamalaṃ kramayugmaṃ ca kamalaṃ mastakaṃ viduḥ 41α
krīḍadyubhiḥ (sic) *'stutiḥ*[1] *kāntir vijigīshugatis tathā*
vyavahāraḥ parārthaç ca devaçabdo 'bhidhīyate 43

Degli altri, ecco le varianti degne di nota: 3 *kīnāraç ca kadaryaḥ* L II 29β *kīnāçaç ca kapardaḥ*. 3. *piṇḍe ca* L II 46β. *pane'kṣe*. 7α. corr. *mūle mudgalake kando*. 12. *yācako bhṛkuṇḍī* (i. e. *bhṛkuṭī*) L II 72 *pāvako . bhākuṭī*. 14. *kāvyās tu pitaras* L II 74 *kāvyā tu pūtanā*. 19. *varuṇo* L II 78 *dānavo*. 26. *prājikā . nūlamakṣikā* L II 82 *vājikā . nīla*°. 31. *vastunī kulapiñgalau* L III 24 *babhrū nakula*°.

Da LAB solamente nove vocaboli ho potuto ricavare che il Diz. di Pietr., nemmeno nella più recente *editio minor*, non registra:

1) L I 47 *çalir* (B *sa*°) *mukhaḥ çalir garbhaḥ çalir bhṛñgaḥ*
çalir gadaḥ
B I 47 *mūrkhaḥ . kīlaḥ* (A *kālaḥ*) *. madaḥ*
çaliḥ parvaviçeshaḥ (BL *sarpavi*°) *syāt çalir kalir*
udāhṛtaḥ.
2) L I 75 *akṣaṃ ca nimnagaṃ*. Cfr. °*gata*, °*gā*.
3) L I 66 *sūnadāyinī* (*sūna* + *dāyin* filiorum dator).

---

[1] Forse *krīḍādy abhi*° ?

4) L II 82 *vājikā* (B *prājikā* PW °*kaḥ* Falke) *pakṣijātiḥ syād*.
vājikā nīla(B *nāla*)*makṣikā*.
5) L II 60 *tridaçasaraḥ* = il lago *Mānasa*.
6) L I 79 *phaṇā manthanakuṇḍalī* (*ma*° + *ku*°).
7) L I 11 *kuthaḥ syāt kārikambalam* (*kāri* + *kam*°).
8) B I 91 *kharākṣī ca çubhā matā* (una pianta, AL hanno *harītakī*).
9) L II 44 *karkareduḥ smṛto gṛdhraḥ karkaredur amarshaṇaḥ*. Il PW ha: *kakara* ein best. Vogel, *kakardu* ein best. Thier.

Si noti inoltre la locuzione L I 70 *çākrako daṇḍo*: Abhidhān. I 57 *çakraçarāsanam* = the rainbow appearing in a straight form.

Assai più numerosi sono fortunatamente i significati *nuovi*: per questo lato le tre recensioni offrono un contributo non disprezzabile. Ecco quello che da esse impariamo:

1) L I 9 *iṣṭakādi*(BA *ni*)*cayo hāraḥ*
2) L I 11 *kuthā kanthā samākhyātā kuthaḥ syāt kāri* (*kambalaḥ*)
..... *kuthaḥ kīṭaḥ prātaḥsnāyī dvijaḥ kuthaḥ*
3) L I 26 *vraṇasyāvaraṇaṃ paṭṭaḥ*
4) BA I 54 *koṇo'çvo mahiṣaḥ koṇaḥ*
5) L I 89 *bālakaṃ ca jaṭājātaṃ*
6) B III 13 *lāṅgalaṃ* (*halam*) *ambu ca*
7) B IV 3 *kīnāraç ca kadaryaḥ syāt*. Il PW. ha: *kīnāra*, vielleicht « Pflüger ».
8) L II 81 *çaile... arke... garmud iti*
9) L II 74 *plutaṃ pittavyathākṛtiḥ*
10) L II 71 *bhaṅgaḥ palāyanam*
11) B IV 42 *puṇḍarīkaṃ siṃhāsanaṃ*
12) B IV 26 *prājikā nālamākṣikā*
13) B IV 3 *piṇḍe.... durodara iti*
14) B IV 16 *çarvaraç candramā* (PW. *çarvarapati*, °*rīça*)
15) L I 83 *sārangā parvatā jñeyāḥ*

16) B IV 19 *çṛṅgālo varuṇo'pi ca*
17) L II 40 *paviḥ campā campā çaṅkhadhvanir mataḥ*
18) L III 33 *antevāsīti... nāpite.*

LAB ci conservano il lessico di Mahā° in una estensione presso a poco eguale, ed eguale a quella di altri mss. Cfr. p. es. Burnell *Cat. Tanj.* 50 b n° XXXIII. Ma il nostro lessico esiste anche in una redazione quasi del doppio più estesa: nel ms. menzionato da Rājendralālamitra (*Notices* IV p. 28 n. 1404) l'Anekā° di Mahā° racchiude 436 çloka. Se le nostre recensioni sieno un compendio di questa, o questa un ampliamento di quelle, non si potrebbe chiarire senza aver prima preso in esame i varî mss.: ma la prima ipotesi appare più verosimile, se si pone mente allo scopo *didattico* a cui questi lessici erano sopratutto destinati: scopo che chiarissimo appare dai versi d'introduz. (2-4) al lessico di Çāçvata:

purvācāryaprasādena viditvā çabdavistaram
kriyate Çāçvatenāyam anekārthasamuccayaḥ-
sphuṭārthapadavinyāsaḥ çiçūnāṃ pratipattaye
kṛto'yaṃ na prabuddhānām ataḥ kṣāmyantu sūrayaḥ-
esha jñānārtham ajñānāṃ saṃtoshāya vijānatām
çramo mama na tu jñānalāvagarvitacetasām-

Ecco il maestro che, aiutandosi colle opere più voluminose de' suoi antecessori, mette insieme un compendio di omonimi, a vantaggio degli alunni più giovani e tuttora inesperti. Questa mia fatica — egli avverte — è per i bisognosi di apprendere, non per quelli che vanno superbi di un po' di dottrina: siano dunque i dotti indulgenti nel giudicarla. E a conferma della bontà del suo lavoro, e quasi per poterlo meglio raccomandare, lo fa esaminare da un collegio di letterati addetti alla corte (*sabhyaiḥ*) di Vidyāvilāsa (806-7) [1].

---

[1] Non posso qui fare a meno di accennare ad un altro dato, secondo me importante e che lo Zachariae non ha rilevato. Cercando di stabilire l'età di Çāçvata, egli giunge infatti (p. XXII) a questa conclusione: « Wir

Ora è ovvio il pensare che proporzionatamente alla età degli alunni ed alla classe da essi occupata nella scuola, venissero tali opere compendiate dai varî maestri: sia prendendo la materia da un solo testo, come le nostre recensioni LAB [1], sia da diversi, come fa p. es. Gadasiṃha, il quale ha cura, in fine dell'opera sua (cfr. Rājendr. II p. 155 nº 746) d'indicare le fonti cui egli ha attinto (Amara-Rudra-Gaṅgādhara-Dharaṇī-ratnakoṣān ālokya). Allo scopo didattico mi sembra anche si conformi la divisione in *çlokādhikāra, ardhaçlo°* e *pādādhi°*, come quella che rende *progressiva* la difficoltà di mandare a memoria i varî *çabdārtha*; nell'apprendimento dei quali, secondo L 34, è posta la felicità degli alunni, di quelli che recitano la lezione e di quelli che stanno a sentire:

antevāsīgaṇānāṃ ca nānāçabdārthasādhane
upānyasyate saubhāgyaṃ paṭhatāṃ çṛṇvatām api.

Berlino, ottobre 1891.

P. E. Pavolini.

---

werden kaum irren, wenn wir annehmen, dass er frühestens zur Zeit des Varāhamihira gelebt habe, etva 550 n. Chr. ». Ora appunto nell'ultimo verso dell'op. sua Çāçvata ci fa sapere che

mahābalena kavinā Varāheṇa ca dhīmatā
saha samyak parāmṛçyaṃ nirmito'ya [koçaḥ] prayatnataḥ.

E chi è questo poeta « forte e dotto », questo Varāha, se non Varāhamihira stesso? È noto che molti nomi composti vengono citati non per intiero, ma per mezzo di un solo membro: e quì tanto più facilmente *metri causa*. E nel Diz. di Pietr. si possono vedere (s. v. *varāha*) vari luoghi nei quali, come secondo me quì in Çāçvata, *Varāha* = *Varāhamihira*.

[1] Meno BIV: ALIV = Aindranighaṇṭu di Vararuci, Burnell *Cat. Tanj.* p. 52 a nº. XLV.

L'YI-KING.[1]

SUO CARATTERE ORIGINARIO E SUA INTERPRETAZIONE.

La nota con cui la direzione del Giornale accompagnò la recensione dell' *Yi-King* da me tradotto, m'obbliga a presentare alcuni schiarimenti circa l'interpretazione da me data a questo libro. Benchè vari sinologi di prim'ordine le abbiano accordato la loro approvazione, tuttavia sembrerebbe da questa nota che si tratti d'un sistema straordinario del quale convien diffidare.

Mi si permetta di caratterizzare qui il mio lavoro, e di darne in poche parole una spiegazione chiara e completa, che ogni lettore colto potrà intendere perfettamente,

Anzi tutto, che cos'è l' *Yi-King* inteso come lo è attualmente?

Per saperlo, il miglior partito è senza dubbio quello di consultare i dotti specialisti che se ne son occupati con maggiòr cura; e a questo proposito basterà citare il de Lacouperie ed il Legge.

Pel primo l' *Yi-King* è un tessuto di controsensi tale, quale non fu mai concepito dallo spirito umano [2]. Pel secondo, è un libro in cui abbondano i passi ai quali è impossibile dare un senso razionale, e la cui spiegazione è spesso disperata [3]. (Si vedrà più tardi se questo giudizio è troppo severo).

---

[1] Per debito d'imparzialità pubblichiamo questo scritto di Monsig. De Harlez. (LA DIREZIONE)

[2] V. C. de Lacouperie, *The oldest book of the Chinese*.

[3] Cfr. la mia *Introduzione*, p. 10.

Leggendo queste parole i nostri lettori si domanderanno già se questo libro è ben compreso; se i suoi primi autori erano proprio sprovvisti di quel senso comune che è la dote generale dell'umanità; se non si è su una falsa via.

Si potrebbe ammettere che l'*Yi-King* è proprio un libro assurdo, se altri libri cinesi fossero egualmente sprovvisti di buon senso; ma invece è vero tutto il contrario, che anzi i libri della Cina antica son pieni di senso e di ragionevolezza. Solo l'*Yi-King* vi farebbe dunque eccezione? Occorre dire quanto sia inverosimile una tale ipotesi?

Ma non contentiamoci del giudizio dei sinologi; esaminiamo il libro stesso e vediamone il contenuto. Subito vedremo ch'esso si compone di 64 capitoli assolutamente identici e fatti nel modo seguente.

Come titolo: un vocabolo o carettere cinese, talvolta due, preceduti come da un numero d'ordine, da un esagramma o figura composta di sei linee dritte sovrapposte l'una all'altra, le une intere ——, le altre tagliate per mezzo – –; figura chiamata *Koua*.

Come corpo del capitolo: due testi differenti, il primo contenente una o più frasi d'un senso generale; l'altro, sei sentenze, frasi o complesso di frasi numerate successivamente da ciascuna linea dell'esagramma.

Eccone lo schema, in un esempio:

䷓ (*kuēn*) 觀

Testo I° . . . .
» II° ——. . . . .
——. . . . .
– –. . . . .
– –. . . . .
– –. . . . .
– –. . . . .

Attualmente tutto questo serve all'arte divinatoria. Si gettano le bacchette per trovare sia un esagramma intero, sia una linea speciale d'un esagramma. Se si cerca la figura intera, il

primo testo è quello che fornisce l'oroscopo; se una linea particolare, prima si getta per l'esagramma, poi per la linea, e si prende come oroscopo la parte del secondo testo che corrisponde alla 1ª, 2ª, 3ª ecc. linea trovata, indicata dalle bacchette. Ne risulta che oggidì si traducono i varii testi e le loro parti, come se fossero rappresentati dalle linee e dagli esagrammi.

Ecco due esempi presi a caso.

Seguendo il sistema ora accolto, si trova che al cap. XX le sei linee rappresentano successivamente:

1. Lo sguardo sfrontato d'un giovane.
2. Qualcuno che spia da una porta aperta.
3. Qualcuno che osserva la sua propria vita.
4. Qualcuno che contempla la maestà, lo splendore d'un regno.
5. Qualcuno che contempla la propria vita.
6. Qualcuno che osserva la propria condotta, il proprio carattere.

Al cap. XXIII le varie linee ci danno:

La 1ª Qualcuno in pericolo.

La 2ª Un carro a cui fu tolta la stanga o il cuoio inferiore.

La 3ª Un uomo che va presto con buoni cavalli.

La 4ª Un torello che ha sulle corna un pezzo di legno.

La 5ª I denti d'un porco castrato.

La 6ª Un personaggio che comanda al firmamento.

Ecco delle linee certamente ben feconde e d'un meraviglioso potere rappresentativo. Ma continuando troveremo ancor di meglio.

Al cap. XLIV le 6 linee rappresentano:

—— 1ª Un personaggio legato a una catena di metallo e che sarà come un giovane porco il quale può saltare intorno.

—— 2ª Qualcuno della coscia scorticata e camminante con difficoltà.

—— 3ª Qualcuno che porta un carniere pieno di pesci.

—— 4ª Lo stesso senza pesci.

—— 5ª Un albero che fa ombra ad una zucca.

– – 6ª Qualcuno che riceve un altro sulle sue corna.

Tutto questo è rappresentato da linee identiche, eccetto la sesta; e il pronostico che se ne tira è: vi sarà occasione a rimpianto, ma non errore.

Più magica ancora, la prima linea del LIII *Koua* rappresenta nello stesso tempo « delle oche selvagge che camminano verso un monte » e « un giovane ufficiale in pericolo ».

I nostri lettori ne avranno certo abbastanza, e penseranno con noi che se l'*Yi-King* è proprio questo, è buono solo per esser gettato sul fuoco.

Ma non abbiam detto tutto, perchè non abbiam parlato delle parole cinesi formanti l'intestazione dei capitoli (Cf. lo schema). Vedendo queste parole in tal posto, ogni lettore non prevenuto penserà senza dubbio che esse abbiano un significato, il loro significato naturale, e che indichino l'argomento del capitolo, come ha luogo ovunque, in Cina così come altrove [1].

Ebbene, no; secondo il sistema seguito fin qui, si tratta di parole prive di significato, e i capitoli si chiamano *Khoun, ta khuang* oppure *Kia-jin*, come un uomo si chiamerebbe *Dante, Vittorio Giuseppe* od *Alfieri*. Stranissima in sè, questa spiegazione lo è ancor più quando questo titolo è formato da due parole, come *Kia-jin*, *ta-tchu* ecc., che hanno il loro significato collettivo. Ma prima del de Lacouperie nessun autore moderno avea mai cercato in queste parole quel che il buon senso indica. Ora ciò che ogni lettore non prevenuto vi avrebbe trovato a prima giunta, io l'ho cercato per riflessione, essendomi detto che l'*Yi-King* originario non poteva esser il guazzabuglio indigesto ed assurdo che ci vien ora offerto, e che i titoli delle 64 sezioni non potevan esser prive di senso, ma che doveano indicar gli argomenti dei capitoli, come in ogni altro libro.

Partendo da quest'idea, diedi a tali vocaboli-titoli il loro significato ordinario, e cercai se il contenuto di ciascun capi-

---

[1] Talvolta il titolo d'un capitolo è formato delle prime parole del testo; ma qui non ne è *mai* il caso.

tolo potesse venir inteso come uno svolgimento del soggetto. Fatta questa prova su tutti i capitoli, senza cangiar nulla al testo, senza forzar in niuna guisa il significato delle parole, constatai che *tutti* potevan esser trattati in questo modo, *senza eccezione* [1], che *tutti* potevano dare un senso naturale e razionale, e formar così un insieme ben coordinato, un libro di massime e d'esempi lessigrafici per nulla sprovvisti di valore e d'interesse. Un risultato simile parla da sè abbastanza, perchè noi vi insistiamo al momento.

Tuttavia non si potrebbe opporre a questa interpretazione una tradizione costante ed universale? Certo non vi sarebbe punto motivo di non ricevere assolutamente una simile tradizione. La tradizione ha commesso più d'un errore di questo genere [2]; ma questa tradizione non esiste in alcun modo.

Al contrario, dalla testimonianza degli storici cinesi è provato che l'*Yi-King* molto tempo prima dell'èra volgare fu trasformato per i bisogni dell'arte augurale; e lo afferma ancora nel XII sec. d. C. lo storico *Lo-pi* [3]. Inoltre i commenti cinesi riportati e tradotti da me a pag. 130 e segg. [4] della mia traduzione, mostrano con tutta evidenza che i letterati cinesi avevano conservato il ricordo del senso primitivo dell'*Yi-King*, e l'hanno ammesso nei loro libri, pur cessando di ben comprenderne l'indole generale.

Io ho costantemente seguito, quanto al senso delle frasi e dell'espressioni considerate per sè stesse, i ragguagli dati dagli esegeti indigeni; e per convincerne i miei lettori, alla fine del mio libro [5] ho dato i principali passi di tali commenti, rinviando sempre ad essi nella traduzione [6].

---

[1] Cinque o sei frasi soltanto, fra le 500 del libro, presentano alcune difficoltà, che non sono però insormontabili. Gli altri *King* ne hanno più ancora.

[2] Se ne veda un esempio a pag. 29 del mio libro.

[3] Si veda il testo di quest'autore nella mia *Introduzione*, p. 23.

[4] Cfr. p. 14 e 15.

[5] V. p. 138 segg.

[6] Il Legge stesso riconosce in vari luoghi che certi capitoli trattano

Ecco come son proceduto:

Ho dato al titolo d'ogni capitolo il suo senso od i suoi sensi naturali, ed ho tradotto il corpo dei capitoli come riferentisi a quei titoli; il tutto secondo il lessico o la grammatica ordinarii, come pure secondo i commenti dei letterati più celebri. Daremo uno o due esempi del risultato di questo metodo, quando avremo risposto ad un'ultima obbiezione che potrebbe presentarsi alla mente dei nostri lettori.

Si potrebbe domandarsi infatti se la trasformazione del testo supposta nel mio sistema, possa spiegarsi naturalmente; se le modificazioni ammesse non siano troppo considerevoli per venir considerate come verisimili.

Rispondiamo senza esitare che questa trasformazione è tanto esigua e tanto semplice da non poter formar ostacolo neppur un istante alla completa adesione.

Ecco infatti di che si tratta. Il re Wen-Wang, volendo avere un libro d'oroscopi come altri principi suoi vicini, prese perciò il testo dell' *Yi-King*. Ad ogni capitolo pose in testa una figura di 6 linee, il cui insieme forma un sistema che non può dare se non 64 forme diverse, e che esisteva già fuori dell' *Yi-King*; poi divise il secondo testo in 6 parti, riportandone ciascuna, secondo il suo numero, ad una delle 6 linee del *Koua*.

Dividere un testo in 6 parti e aggiungere sette cifre simboliche, ecco tutto. Fatto questo, le diverse frasi del testo erano in rapporto di numerazione colle linee; nient'altro. Più tardi si imaginò [1] che queste linee rappresentassero quel ch'è indicato in ogni frammento del testo; e un semplice libro ragionevolissimo, servente agli oroscopi, divenne a un tratto un tessuto di sciocchezze, che non ha nome in nessuna lingua.

Nella mente del trasformatore trattavasi semplicemente, come abbiam detto, di gettar le bacchette, di far designare dalla sorte un *Koua* intero o una linea, e dall'uno o dall'altra

---

determinati argomenti. Ora questi argomenti sono indicati appunto da queste intitolazioni, a cui si rifiuta ogni significato.

[1] Perchè il testo non ne dice assolutamente nulla.

una frase il cui significato generale venisse applicato dai veggenti come un pronostico o di fortuna o di sventura.

Un esempio chiarirà la cosa.

Prendiamo a caso il *koua* o capitolo XIII che ci dà come titolo 同 (*t'ong*), col *koua* ䷌

Per i miei predecessori questo *t'ong* è un puro suono; il *Koua* si chiama *t'ong*. Per me è la parola cinese *t'ong* significante « unione, armonia, concordia ».

Ecco ora i due testi secondo il mio sistema d'interpretazione e tradotti dietro il loro senso ovvio:

« I. Se gli uomini vivono in concordia in un paese, questo paese prospererà.

« II. Uniti in casa e fuori, gli uomini non commettono errori (Questa concordia fa evitar gli errori). — (Ma) l'unione per un intrigo è cosa malvagia, fonte di pentimento. — Il buon principe (che ama la concordia) nasconde le sue armi, pur rimanendo vigile. — Benchè sicuro nella sua fortezza, non cerca di dominar colla violenza. — L'unione fa succeder la gioia ai pianti; per suo mezzo gli eserciti trionfano. — Se essa si estende fino alle estremità del paese, dissiperà ogni pena ».

Qui abbiamo dunque sotto gli occhi un gruppo di pensieri relativi alla concordia e riferentisi al titolo del capitolo, del quale essi sono uno svolgimento.

Essendo il libro così fatto, soppravviene il principe che vuol farne un manuale d'oroscopia. Egli colloca accanto al titolo uno dei *Koua* che fan parte d'una collezione di 64 figure, e, facendo astrazione dal significato della parola *t'ong*, ma senza negarlo, divide il secondo testo in 6 frasi, corrispondenti ciascuna ad una linea del *Koua*, e serventi d'augurio secondo la linea designata dalla sorte. Più tardi ne risulta che la figura intera divenne la rappresentazione di uomini viventi in concordia, e che le linee, prese separatamente, simbolizzarono secondo il loro posto:

——— (1) Uomini uniti in casa e fuori.
——— (2) Un intrigo.
——— (3) Qualcuno che nasconde le sue armi.
— — (4) Un principe sicuro nella sua fortezza.

— — (5) Un'unione che succede ai pianti.

—— (6) L'unione estendentesi su tutto un paese.

Il che, del resto, l'autore della trasformazione, non avea punto in mente; essendo ciò la più magnifica collezione di non-sensi che cervello umano abbia mai imaginato, ma di cui il testo originario, come il principe trasformatore, erano perfettamente innocenti. Tanto più che il testo non indica punto che queste semplici linee rappresentino tali bizzarrie.

Un altro esempio non meno eloquente è quello del *Koua* XX, esposto sopra. In realtà il titolo *Kuën* significa « riguardare, contemplare, aspetto o portamento esterno », e i due testi contengono sentenze relative a queste due significazioni. I. Si deve tener un contegno grave, come colui che offre un sacrifizio. II. Lo sguardo d'un giovane, il suo contegno non conviene al saggio; 2. spiar attraverso una fessura d'una porta è l'atto d'una donna, il quale può aver conseguenze funeste; 3. si deve riguardare sè stesso, esaminar la propria condotta, ecc.

Qui troviamo una prova di più della trasformazione operata da Wen-Wang; per aver le sei frasi obbligatorie si è dovuto ripeter fino a tre volte la stessa idea.

Ma ancor una volta, come ovunque, abbiamo dei sensi razionali quanto toccano il ridicolo quelli dati dalla spiegazione comune.

Concludiamo.

Rimane dunque a scegliere fra due interpretazioni di cui ecco i tratti distintivi. L'una, *senza mutar nulla nè far alcuna violenza al testo*, fa dell'*Yi-King* quel che sono tutti gli altri libri senza eccezione, ed inoltre un'insieme ben coordinato di massime e frasi ragionevoli; sistema che s'appoggia nello stesso tempo alla storia letteraria come all'esegesi indigena, e che dà alla trasformazione da lui supposta un motivo plausibile, sgravando il trasformatore d'ogni colpa.

L'altra, che suppone un fatto inaudito nella storia dello spirito umano, e trasforma il libro intero in un tessuto di sciocchezze, la cui origine è inesplicabile assolutamente, e che farebbe dubitar della ragione dei suoi autori. Essa inoltre suppone un fatto miracoloso fra quanti mai, cioè che una inter-

pretazione possa essere immaginaria, e nondimeno seguitare naturalmente da un capo all'altro di libro, traducendo il testo secondo il senso naturale ed ordinario dei vocaboli.

Ovvero in due parole: da una parte titoli significativi ai quali si riferisce un testo pieno di senso (il tutto tradotto naturalmente); dall'altra, titoli privi di significato, con ammassi di non-sensi che non si riferiscono a nulla.

Ognuno scelga tra esse secondo il proprio gusto.

C. DE HARLEZ.

BIBLIOGRAFIA

Modigliani (Elio): **Un viaggio a Nias.** Milano, Fratelli Treves ed. 1890. ill.

Questo libro del giovane patrizio fiorentino non è solo la relazione di un viaggio, ma anche una monografia estesa sulle cognizioni che oggi si hanno dell'isola di Nias. V'è una introduzione storica sulle scoperte olandesi, poi la parte narrativa delle esplorazioni del Modigliani, appendici geografiche, zoologiche, antropologiche, filologiche; una abbondante bibliografia (libri e articoli su Nias) e un indice analitico. Il volume è ornato di ricche tavole ed incisioni illustranti la flora e la fauna studiata dal viaggiatore nell'isola, e della quale si offrono agli Europei saggi importanti. I naturalisti apprezzeranno convenientemente quello che l'A. ha concluso in questo campo delle sue ricerche. A noi sia lecita qualche osservazione di altra natura.

Il *viaggio a Nias* offre un buon contributo agli studii antropologici; le selvagge tribù che vedendo incendiare un lontano villaggio si dolgono di non poterlo saccheggiare, quelle dove le mogli si uccidono *perchè sono comprate* o perchè sono possedute in numero troppo abbondante da uno sposo, paiono presentare per questi barbari sentimenti uno stridente contrasto con le tribù che a Nacco dànno un esempio degno della più alta educazione civile colla tolleranza verso religioni straniere. Ma è vera civiltà questa? o indifferenza di gente incolta? Fa bene il M. a non sentenziare su questa e simili scabrose questioni, per esempio

la seguente: se il linguaggio dei fiori ed altre delicatezze di sentimento conosciute a Sumatra possano provare per gli abitanti di quest'isola un'origine diversa da quella delle razze di Nias. Certe deduzioni nello studio dell'etologia sono sempre arrischiate. L'A. che conosce il libro del De Gubernatis sugli usi nuziali comparati, nota qua e là delle somiglianze fra l'India, Nias e Borneo; ma non intende (e lo approviamo) che di offrire materiali di ricerche agli antropologi. Similmente dopo aver segnalato a Nias molti costumi che non costituiscono propriamente la *couvade*, ma con essa sono in relazione (p. 556) si astiene dal commentare questo strano uso che si ritrova sporadicamente in tutto il mondo, ma che neppure il Tylor dopo averlo studiato profondamente, ha saputo spiegare.

Leggendo le pagine che il sig. Modigliani dedica alle pratiche superstiziose di Nias il lettore ogni tanto si crede trasportato tra gli antichi abitatori dell'Asia anteriore. Gli esorcismi di tanti generi contro gli spiriti maligni, la credenza al malocchio, alla iettatura, le attribuzioni dei genii e dei demoni che presiederebbero all'esecuzione di buone opere o di brutti tiri, la fede nei sogni profetici, nei giorni fasti e nefasti, l'uso dei talismani, la medicina confusa colla stregoneria, son tutte cose che ricordano i popoli presemitici o almeno i più antichi semiti della Mesopotamia. La tradizione sul diluvio riferita a p. 464 fa pensare sempre più, se non a una universalità, alla molteplicità di leggende fra loro somiglianti intorno al gran disastro che avrebbe distrutto le prime generazioni. E come tale leggenda può offrir materia di studio a chi sostiene l'unità primitiva delle tradizioni umane, così, e a maggior ragione, parranno notevoli queste parole riferite incidentalmente dall'A. di un canto popolare dei Mundakolhs (Chota Nagpore): « Singbonga (sono le donne che parlano dirigendosi agli uomini) fin dal principio ci ha fatte più piccole di voi, perciò vi ubbidiamo. Se anche ciò non fosse e da principio voi ci aveste assegnato un'egual misura di lavoro, noi non lo potremmo fare. A voi Dio ha dato con ambedue le mani, a noi con una mano; perciò non ariamo ». E rispondono gli uomini di essere per volere di Dio più grandi, talchè se esse li obbediscono, obbediscono a Dio.

Non si ritrova in tali parole sebbene assai trasformato il concetto del Genesi proclamante la soggezione della donna all'uomo voluta dal Signore? Noi non pretendiamo da questo raffronto di trarre conclusioni: siamo contenti di segnalarlo all'attenzione.

I filologi ancora sapranno profittare dei materiali dal Modigliani raccolti per approfondire le conoscenze attuali del linguaggio Nias. Per conto nostro abbiamo poco da osservare. Intorno al *nome* stesso dell'isola, per studiarne la etimologia difficile, converrebbe aver sott' occhio i mss. citati dall'A. a pag. 3 e sgg. Che di importazioni semitiche ve ne sian poche è parso anche a noi dopo uno sguardo alle voci riferite dall'A. Notevole però (per rispetto alla comparazione del Nias con questi linguaggi) il fenomeno di una specie di stato costrutto e assoluto nel nome; notevole anche l'appellazione di Malaica data ad un Dio, dove tuttavia la apparenza tutta semitica della parola non decide nulla finora. Converrebbe prima sapere la storia di questo Dio, la sua origine, la sua antichità, le sue qualità — poi procedere all'analisi del vocabolo.

Concludendo, ci sia permesso un solo appunto all'A., sui principii generali che egli suole enunciare, quando si accinge a riferire le sue buone note da antropologo. Francamente, ci appaiono inutili. Va bene che registri l'etnologo fatti già da altri registrati; va bene, ad esempio, ch'egli studii in paesi inesplorati la condizione della donna per trarne in parte il giudizio sul grado di civiltà da attribuire a quel paese. Ma non occorre in libri destinati al pubblico più colto ripeter certe verità generalmente ammesse. Del resto ciò non attenua in nulla il valore dell'opera del Modigliani. Col coraggioso e appassionato esploratore noi ci congratuliamo, sperando di leggere presto una sua relazione, dotta ed attraente come la presente, del *viaggio al paese dei Batacchi*.

Bruto Teloni.

Belleli (Lazare): **Deux versions peu connûes du Pentateuque faites à Constantinople au seizième siècle.** Paris, à la libr. A. Durlacher, 1890.

Quest'opuscolo tratta dell'edizione poliglotta del Pentateuco pubblicata a Costantinopoli nel 1547 da Eliezer Bekhar Gerson Sonzino, libro di cui pochi esemplari son conosciuti e che contiene fra le altre cose una traduzione spagnuola ed una greca dei cinque libri di Mosè. Benchè già altri ebraicisti ed ellenisti si fossero occupati di queste importanti versioni, come il sig. Belleli non manca di osservare nella nota bibliografica a p. 15 del suo lavoro, e benchè sia stato singolarmente lodevole il breve studio del Moustoxydi intorno alla versione greca, l'argomento meritava una nuova traduzione. Il Belleli nella monografia che abbiamo sott'occhio e in un articolo posteriormente pubblicato nella *Revue des études grecques* (Paris, 1890) ha dedicato specialmente le sue cure a quella parte della poliglotta che contiene la versione greca, impressa in caratteri ebraici come la spagnuola, e più facilmente intelligibile, come è naturale, da quei dotti che conoscono la fonetica di ambedue le lingue, greco ed ebraico. Il Belleli in ambedue i suoi saggi si è dimostrato idoneo a compire un esame completo di questa redazione greca del Pentateuco ed ha espresso il voto, a cui noi ci uniamo, che qualche associazione di eruditi concorra all'opera che dovrebbe riuscire a promuovere da un lato gli studii filologici, dall'altro i teologici.

La versione greca è stata studiata dal Belleli nei Capp. I-IV del Genesi, di cui egli ci offre anche la completa trascrizione in caratteri greci; nei capp. X-XI del Genesi, e nel XXXII del Deuteronomio. Anche questi pochi brani bastano, secondo l'A., a dimostrare che tra l'anno della impressione della poliglotta (1547) e il periodo in cui il traduttore greco condusse a fine l'opera sua dovette la distanza esser poca. Si rileva ancora da un breve esame del testo come il traduttore doveva essere ignaro affatto del greco letterale; fortunata circostanza per noi, come osserva il Belleli, perchè senza di essa difficilmente ci sarebbe stato conservato un dialetto greco immune da infiltra-

zioni di linguaggio dotto. Il turco era di data troppo recente tra i Greci anche nel 1547, l'anno della stampa della poliglotta: non poteva quindi aver corrotto il dialetto di questo Pentateuco.

BRUTO TELONI.

A. H. SAYCE: **Les Hétéens: histoire d'un empire oublié.** Trad. de l'anglais. Préface et appendices par M. J. MENANT. Paris. E. Leroux. 1891. in 16°.

« Dacchè riuscì alla mente geniale dello Champollion di interpretare nei principali tratti il sistema egizio di scrittura geroglifica, e al Grotefend di trovare una base per la lettura dei monumenti persiani cuneiformi, la parola decifrare ha perduto il suo fascino ». Così scriveva, sono ora alcuni mesi, un dotto tedesco che si occupa delle antichità degli Ittei (o Ittiti), e alludeva con quelle parole alla indifferenza quasi generale che si mostra verso le scoperte dei varii generi di scrittura cuneiforme. Questa ha servito ad esprimere più linguaggi che non si creda comunemente, come pure quella sorta di scrittura che tutti designiamo col nome di geroglifica non solo fu patrimonio degli egiziani, ma altresì degli Ittei; di questo popolo che l'A. del presente libretto dice *dimenticato*, e che egli si sforza di risuscitare dall'oblio.

Ma chi son dunque gli Ittei? e donde questo strano nome di popolo? Quali fonti si possedevano fino ad oggi sulla loro storia? La Bibbia per dir vero li nominava più volte fra le nazioni dell'Asia, ma non lasciava forse supporre che essi vi avessero avuto tanto importanza e potenza. Almeno gli interpreti che leggevano dei « figliuoli di Chet » nell'Antico Testamento solevan tenerli, come popolo, in una classe assai inferiore a quella dei Giudei; e circa quarant'anni fa il prof. F. W. Newmann (così racconta a pag. 1. il Sayce) al versetto del lib. II dei Re VII, 6 dove si narra aver preso il re d'Israele a soldo i re degli Ittei e degli Egizii per assalire i Siri, annotava: « il tono di queste parole è troppo poco storico per meritare

una fede qualsiasi ». E aggiungeva che nessun re degli Ittei poteva paragonarsi per forza al re di Giuda, solo possibile alleato di Israele, e che nel passo biblico suddetto non è ombra di conoscenza della storia contemporanea. Ma le scoperte moderne « han fatto ricadere queste obiezioni sul critico medesimo. Oggi non allo scrittore antico, ma al sig. Newmann siamo in diritto di rimproverare la sua ignoranza della storia di codesta età ». Così il Sayce. A noi sembra che l'amore pel nuovo ed attraente campo che si apre agli archeologi non debba indurci a ingrossar troppo colla fantasia quest'impero asiatico; forse un vero e proprio impero degli Ittei dalla Siria all'Asia Minore non fu mai costituito nè ebbe forza di coesione, perchè agli Ittei sfuggivano da un momento all'altro le loro conquiste. Ma è certo che la presenza dei figli di Chet è attestata nella Siria, nella Cappadocia, nella Licaonia dai loro monumenti linguistici e artistici; e che la parola impero degli Ittei potrà senza difficoltà accettarsi dal sig. Sayce quando con essa si intenda il complesso dei territorii a cui si estese almeno in qualche tempo la loro dominazione o la loro influenza.

La storia degli Ittei si è chiamata il romanzo dell'antichità, per non abbandonare quella sfiducia con cui si accolgono sempre certe scoperte. Ma è un fatto oramai che tre fonti principali ci ammaestrano intorno a codesta storia: la Bibbia, le iscrizioni dell'Egitto e quelle della Assiria. Il Sayce (pp. 1-10) raccoglie diligentemente tutto ciò che può insegnarci l'Antico Testamento sul soggetto; poi si volge ai monumenti dell'Egiito nelle cui vicende troviamo immischiati i *Chetas* (Ittiti) per la prima volta sotto la XVIII dinastia, e finalmente all'Assiria le cui iscrizioni danno, al paese di *Chatti* un luogo principale tra le contrade che entrarono in relazione con la valle del Tigri e dell'Eufrate. Si intende che dallo studio di tutti i documenti ricordati escono soltanto indicazioni *relative* sull'antichità della nazione Ittea; perchè se il Vecchio Testamento ne fa menzione nella storia di Giuseppe, se i Faraoni combatterono coi Chetas sotto la XVIII dinastia, se Tiglathpileser che sedeva sul trono di Ninive circa 1110 a. av. C. se li trovò a fronte, nulla ha che fare tutto ciò colla loro prima origine. Il Sayce propone di

cercarla nelle catene del Tauro, considerando che tutte le abitudini di codesto popolo, come la sua arte le rivela, appariscono quelle d'un popolo nordico; il Sayce crede ancora che fossero dominatori nell'Asia prima ancora dello stabilirsi degli Israeliti in Canaan. Ma forse su tali punti farà luce solo l'interpretazione dei geroglifici ittei, le tradizioni del paese narrate dal popolo istesso che le ha possedute. E per cercar queste dobbiam prima creare un sistema di interpretazione dei geroglifici ittiti sicuro come è quello della lettura delle scritture egiziane e cuneiformi.

Tolti così all'aiuto degli archeologi i documenti epigrafici, come la parentela delle diverse tribù o popolazioni ittee in Siria e nell'Asia Minore si potè stabilire? Col paragone dei monumenti artistici, e con quello delle singolari iscrizioni geroglifiche, che a prima vista, anche fatta astrazione dal contenuto loro, si riconoscono per ittee. Qui il Sayce ha scritto (pp. 53-71) uno dei più attraenti capitoli, dove la storia dei bassorilievi e delle epigrafi più importanti degli Ittiti è riassunta, cominciando dal monumento che Erodoto (II, 106) attribuiva al grande conquistatore egiziano Sesostri. Ora sappiamo che lo storico di Alicarnasso ha errato; sappiamo che quelle imagini tagliate nella roccia sulle vie che conducevano da Sardi a Smirne, e da Efeso a Focea non appartenevano all'arte egizia, come non vi appartengono i monumenti ad esse somiglianti di Giaur Kalessi, di Karabel, della Cappadocia, di Karkemish, di Kadesh, di Aleppo, di Hamath. Alla verità si giunse gradatamente. Dai primi viaggi del Burckhardt (1812) a Hamath, fino a quelli del Johnson e del Jessup, sessanta anni più tardi, quando nella medesima città i superstiziosi musulmani e cristiani minacciavano di disperdere o rovinare le poche iscrizioni ittite del luogo, attribuendo ad esse virtù magiche e terapeutiche, poco o nulla si concluse nel campo di queste ricerche così bene esposte nell'opera del Sayce. A lui stesso esploratore di Karabel, e al Dr. Wright vuol darsi il merito di avere col paragone delle diverse sculture ed iscrizioni dell'Asia Minore e della Siria, stabilito l'esistenza di un'arte speciale e di una scrittura ittea, sostituendo questa denominazione a quella di *arte, scrittura Hamatese*. Tenendo conto pure dei tempi e dei luoghi da Ka-

desh, a Euyuk, per prendere due punti che della estensione dell'impero itteo posson dare idea sufficiente, si svolsero un'arte, e una letteratura che ebbero vita e caratteri proprii, quantunque abbian potuto modificarsi al contatto delle grandi arti e letterature egizia e assiro-caldea.

Che nell'Asia Minore e anteriore la religione di questo popolo dimenticato abbia lasciato più tracce che non si pensi l'A. cerca di dimostrarlo nel VI Cap. del suo pregevole libretto. In più occasioni coll'aiuto degli scrittori greci, fatti apposta per trasformare le divinità dell'altrui Panteon in divinità loro, o almeno per identificarle colle loro, il Sayce va investigando che forma avessero presso gli Ittei Hera e Zeus; Derketo, Semiramide; quello che fosse l'Istar babilonese nella loro regione; le relazioni che correvano fra le città sante ed inviolabili degli Ittei e della Palestina. E anche ai miti più celebri della Grecia si rivolge, a quello per esempio delle Amazzoni che sarebbero state « le sacerdotesse di una dea asiatica il cui culto fu trasportato da Karkemish colle milizie ittite » p. 82. Se anche altri non vorrà seguire l'A. in queste difficili ricerche di mitologia comparata, in mezzo ai laberinti delle religioni dell'Asia Minore, una tesi generale è da ammettersi necessariamente, che cioè colle recenti scoperte sugli Ittei un nuovo elemento si aggiunge allo studio delle origini mitologiche dei Greci. Per l'arte già viene riconosciuto come indiscutibile, che dalla Grecia all'Asia Minore, dall'Asia Minore a Babilonia debba muovere il cammino dell'archeologo ricercatore delle origini e dei nessi. Oggi alla Babilonia si unisce l'Impero degli Ittei per le loro indiscutibili relazioni artistiche; e allo studio dell'arte quello delle religioni che si investigano sui monumenti dell'arte. Non dimostra a sufficienza questa catena di attinenze la cecità di chi considera gli studii orientali come superflui nella cultura, e affatto staccati dai classici?

Il Menant, mosso dal desiderio di rendere in Francia le ricerche sugli Ittei popolari come in Inghilterra, si era accinto a dedicar loro un lavoro di stile facile. Ma il Sayce lo prevenne tra gli inglesi, onde al valente archeologo francese non restò che occuparsi della traduzione del presente libro e provvederlo di

appendici alquanto più tecniche sulle iscrizioni e i monumenti. Così mercè l'opera di due dotti segnalatisi più volte per il loro ingegno di volgarizzazione (perdoni il lettore la barbara parola) noi possediamo raccolte in un elegante volume tutte le principali notizie sopra scoperte che hanno destato molta commozione in Inghilterra in Germania e in America. Qualche italiano forse le conoscerà appena per gli articoli della Civiltà Cattolica, unica rivista fra noi che rivolga l'attenzione a soggetti di archeologia orientale. È incresciosa questa povertà nostra di pubblicazioni erudite; ma pur troppo sarà così sempre in Italia finchè regneranno tanti pregiudizii e tanta indifferenza intorno a materie che hanno attinenza cogli studii teologici.

BRUTO TELONI.

Pentateuchus Samaritanus ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum edidit et varias lectiones adscripsit H. PETERMANN. *Fasciculus V: Deuteronomium ex recensione* CAROLI VOLLERS. — 8° p. 469-554. Berlin W. Maeser.

Nel primo volume di questo *Giornale* fu annunciata la pubblicazione del IV fascicolo del Pentateuco Samaritano contenente *i Numeri*, e fu rilevata l'importanza dell'edizione, che poneva un fondamento più sicuro d'assai per gli studii Samaritani, tanto rispetto alla filologia quanto alla critica biblica; ora siamo lieti di annunziare la pubblicazione del V° fascicolo contenente il *Deuteronomio*. È noto che a fondamento di questa nuova edizione è posta una copia fatta per il Petermann nel 1868; ora apprendiamo dal Vollers che questa copia fu fatta dall'attuale sommo sacerdote di Naplusa Ja'qûb ben Hârûn, da un originale che probabilmente si conserva nella sinagoga o in qualche casa di Naplusa. Oltrechè di questa copia, il Vollers si è servito per la sua edizione dei frammenti di Pietroburgo pubblicati dall'Harkawy, e che, specialmente per il colorito arcaico e puro della lingua, si accostano alla copia fatta

per il Petermann. Ha anche tenuto ragione del testo pubblicato nella poliglotta del Walton, ma per esso è stato costretto a servirsi della ristampa del Brüll, invero non sempre esatta. Il Vollers portando a fine questa edizione del Targum Samaritano, ha reso grande servigio ai filologi ed ai teologi e critici, pei quali quel Targum ha molta importanza. E la riconoscenza dei primi sarà anche più piena, se il Vollers ci darà presto il dizionario, ed esporrà la fonologia della lingua, al che niuno certo è meglio preparato di lui.

La stampa è coi tipi dei fascicoli antecedenti, tipi che se non sono troppo somiglianti alla forma che le lettere hanno negli antichi codici, sono però assai nitidi e belli; ed è sperabile, che il prezzo alquanto elevato non nuoccia alla diffusione di un libro così importante per gli studii biblici e semitici, quale è questa nuova edizione del Targum Samaritano.

I. G.

Muhammedanische Studien von Ignaz Goldziher, 2r Theil. Halle, Max Niemeyer 1890. 8° di X, 420 p. (mk. 12).

Al primo volume dei *Muhammedanische Stud.* del Dr. Goldziher segue ora il secondo non men dotto e importante. In questo secondo volume l'A. ci fa conoscere in ogni sua parte uno dei grandi fattori dell'Islamismo quale è l'*ḥadîṯ*, cioè le tradizioni che si fanno risalire fino a Maometto. Esse volgono spessissimo sopra precetti ed usi religiosi, ma non devono propriamente confondersi colla *sunna* cioè con gli usi consecrati dalla pratica dei pii mussulmani dei primi tempi dell'Islamismo. Queste manifestazioni di tendenze religiose sembra avessero la prima origine in Medina, città che ebbe tanta importanza per lo sviluppo dell'Islam nei primi suoi tempi. Ma dapprima l'*ḥadîṯ* ebbe poca importanza fuori di Arabia, e poco favore sotto gli Umajjadi (se si eccettua Omar II) e il loro partito: i quali tuttavia, quando la ragione politica lo richiedeva, non lasciarono d'inventar tradizioni e servirsene per i propri fini come p. es. nella lotta contro 'Abd Allâh b. Zubair; e si fal-

sificarono anche dei documenti. Ma ad ogni modo l'*ḥadīṯ* non ebbe vita rigogliosa e generale prima degli Abbassidi, che sempre maggiore sviluppo e influenza gli procacciavano colle loro tendenze teocratiche, opposte alle tendenze laiche degli Umajjadi. Quindi il fiorire e svilupparsi della *sunna* che prende carattere ufficiale, e conseguentemente lo studio della legge religiosa, che si nota nel secondo e nel terzo secolo dell'Islamismo. E questo stesso studio avea due scuole ben distinte: l'una rappresentata nominatamente da Abû Ḥanîfa che insieme alla tradizione avea riguardo all'analogia e al ragionamento, l'altra che tutto volea fosse confortato da una tradizione; ma quale norma e criterio avea grandissima importanza l' *iǵmā'* cioè il general consenso delle comunità musulmane nel seguire questo o quel pio uso. L'autorità e potenza dell'*ḥadīṯ* così cresciuta e fattasi generale non potea non essere intesa dai numerosi partiti politico-religiosi che agitavano il califfato, e ciascuno dei quali volea allegare tradizioni in proprio favore. S'inventavano tradizioni di sana pianta, o s'interpolavano, e variamente s'interpretavano le esistenti. Nominatamente dai partigiani di Alî si propagarono molte tradizioni, che in parte venivano accettate anche dagli ortodossi. Queste generali falsificazioni di tradizioni, che le rendevano talvolta ridicole, cagionarono una reazione, e si cercò di sceverare le false tradizioni dalle vere, sebbene i criterii per questa scelta fossero più esterni, che interni, e si lasciasse la vera via, l'esame critico cioè del contenuto di ciascuna tradizione e del suo scopo. Colle tradizioni di altre province si completavano quelle della propria; e non tardò il bisogno di scrivere tutti questi *ḥadīṯ*; alla qual cosa i più zelanti movevano difficoltà a torto, perchè qualcosa di simile si era fatto nel principio dell'Islam. E così a poco a poco l'*ḥadīṯ* entra anche a far parte della letteratura araba, e l'A. tratta egregiamente questo punto, illustrando l'indole e le recensioni delle grandi collezioni, come il *muwatta*, e mostrando la relazione che passa fra esse nei tre o quattro secoli che durò la vera letteratura araba in questo campo: giacchè dal V° sec. dell'eg. in poi non s'incontrano quasi altri se non compilatori o commentatori.

In altra parte del libro l'A. tratta della venerazione dei santi presso i musulmani in un capitolo che è rimaneggiamento di quanto ne avea già scritto nella *Revue de l'hist. des Religions* del 1880. Questa venerazione sebbene tanto aliena dal primitivo spirito dell'Islamismo, ha preso poi tale sviluppo, che ne fa grandemente sacri e venerati i sepolcri; sebbene a dir vero questo culto sia da qualificar piuttosto come popolare: talvolta questi santuari musulmani non sono che trasformazioni di santuarii cristiani ed anco pagani. È curioso anco il vedere quanto esso sia diverso presso i Beduini.

Chiudono il libro alcuni *Excurse*, fra i quali il più lungo e importante è quello sull'influenza avuta dal Nuovo Testamento sulla formazione di molti *ḥadīṯ*.

L'*ḥadīṯ* rispecchiando i sentimenti e le tendenze dei primi secoli dell'Islamismo, è un elemento gravissimo per la storia di quella religione, e di esso nessuno certamente possiede la conoscenza critica così pienamente come il Goldziher, il cui dottissimo libro dovrà essere attentamente letto e studiato da chi voglia conoscere a fondo la storia dell'Islamismo.

I. G.

GABRIEL FERRAND: **Les musulmans à Madagascar et aux îles Comores. Première partie: Les Antaimorona.** — Paris, Leroux 1891, in 8° di V, 165 p.

Il Madagascar e le vicine isole Comore hanno avuto, e la posizione geografica lo spiega abbastanza, una parte ben piccola nella storia; l'indole degli indigeni ostile agli stranieri non ha favorito la colonizzazione da parte degli Arabi, onde è che poco o nulla apprendiamo su quelle isole dagli scrittori arabi. Dai soli libri mal si potrebbe dichiarare l'etnografia, la religione e tutto ciò che riguarda la popolazione del Madagascar: fortunatamente l'*agent résidentiel* di Francia al Madagascar è un dotto ed orientalista, il sig. Ferrand, il quale già fin nella 1ª parte del libro sopra annunziato ha potuto dare notizie fin ora ignorate e documenti originali.

In questa prima parte l'A. ragiona degli Antaimorona che abitano la costa sud-est del Madagascar, ed hanno per capitale Matitanana: essi si compongono di più tribù, la principale delle quali è quella degli Anakara. Gli Antaimorona sono musulmani, almeno di nome, ma prima della loro conversione all'islamismo, avvenuta in tempo non conosciuto, avevano credenze forse monoteistiche in origine, cui presto aggiunsero il culto di numerose divinità inferiori. È notevole come queste ritornano anche nel periodo postislamico: più che il Corano che non intendono, è venerato dagli Antaimorona il libro intitolato *Sora-be* (« grande libro ») prezioso per lo studio della lor religione e che in molta parte volge sulla divinazione: su questa l'A. dà lunghi schiarimenti mostrandone la connessione colla magia araba. D'interesse più generale è il capitolo nel quale l'A. ha riunito le notizie che gli Arabi e i Portoghesi e qualche viaggiatore italiano ci hanno lasciato scritte sul Madagascar; gli Europei la chiamavano l'isola di s. Lorenzo: quanto agli Arabi ammette il Ferrand la grande probabilità che il Madagascar sia l'isola da essi detta el-Qomr. Negli ultimi capitoli del libro l'A. pubblica in lettere arabe e in trascrizione, e traduce due testi malgasci importanti a un doppio punto di vista; per il loro contenuto cioè, e come monumenti linguistici. Del più lungo di essi, che è la storia di un'ambasciata alla corte del Re Andrianampoinimerina (che ha regnato sulla fine del secolo scorso e il principio di questo) oltre la redazione anakara, si dà anche la redazione howa. Delle due appendici che chiudono il volume la prima contiene la leggenda della creazione secondo gli Antaimorona, e l'altra più lunga, ragiona, seguendo lo Standing, delle caste malgasce.

Il seguito di quest'importante pubblicazione non tarderà, speriamo, a veder la luce, e gli orientalisti saranno grati al Ferrand per i bei frutti scientifici del suo soggiorno nel Madagascar.

I. G.

Monumenta papyracea aegyptia Bibliothecae Vaticanae . . . recensuit et digessit HORATIUS MARUCCHI **eiusdem Bibliothecae scriptor.**—Romae. Ex Bibliotheca Vaticana 1891 in 4° di IX, e 137 pag.

Dei papiri che formano la collezione vaticana, alcuni si conservano nel Museo Egizio ed altri nella Biblioteca. Di questi non era stato finora pubblicato alcun catalogo, di quelli un catalogo era stato dato dallo Champollion, ma, come facilmente si comprende, troppo imperfetto e inadeguato all'attuale stato degli studii egittologici. La direzione della Bibl. Vaticana con lodevolissimo consiglio fa ora pubblicare una descrizione scientifica di tutti i papiri, e la prima parte che ora ha veduto la luce, comprende i papiri della Biblioteca Vaticana, ordinati e descritti dall'illustre egittologo prof. Orazio Marucchi. Questi papiri sono in numero di 85; gli ultimi 15 sono greci e copti, gli altri 70 in lingua egiziana e per la massima parte in caratteri ieratici e geroglifici: sono quasi tutti funebri e nominatamente contengono parti del libro *per em ḥeru* o *libro dei morti*; il 1° papiro è quello recentemente pubblicato dallo stesso prof. Marucchi (*Il grande papiro egizio della Biblioteca Vaticana*. Roma 1888).

Il dotto lavoro del Marucchi sarà certamente assai apprezzato dagli egittologi, che saranno grati a lui e a chi è preposto alla Bibl. Vaticana per così importante pubblicazione. Il libro è accompagnato da 4 grandi tavole in fototipia, e la bella e nitida edizione coi tipi del Salviucci, nulla lascia a desiderare.

I. G.

INDICE

Società Asiatica Italiana.

Consiglio Direttivo . . . . Pag. III
Elenco dei Soci onorarii e ordinarii IV

Memorie.

Les aventures merveilleuses de Temim ed Dâri (R. Basset) 3
Proverbi, strofe e favole abissine (I. Guidi) 27
Sulle radici sanscrite a proposito del catalogo compilatone dal prof. Whitney (F. Scerbo) 83
Gli studii indiani in Italia (A. De Gubernatis) 102
Poeti mistici Persiani (I. Pizzi) 127
Di una recente pubblicazione Persiana (L. Bonelli) 167
Due recensioni inedite dell'Anekārthadhvanimañjarī di Mahākṣapaṇaka (P. E. Pavolini) 175
L'Yi-King. Suo carattere originario e sua interpretazione (C. De Harlez) 183

Bibliografia.

Modigliani (Elio): *Un viaggio a Nias*. Milano, fratelli Treves ed. 1890 ill. (Bruto Teloni) 192
Belleli (Lazare): *Deux versions peu connues du Pentateuque faites à Constantinople au seizième siècle*. Paris, à la librarie A. Durlacher, 1890 (Bruto Teloni) 195
A. H. Sayce: *Les Hétéens: histoire d'un empire oublié*. Trad. de l'anglais. Preface et appendices par M. J. Menant. Paris, E. Leroux. 1891, in 16° (Bruto Teloni) 196

Pentateuchus Samaritanus ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum edidit et varias lectiones adscripsit H. Petermann. Fasciculus V: Deuteronomium ex recensione Caroli Vollers. 8° p. 469-554. Berlin, W. Maeser. (I. G.). 200

Muhammedanische Studien von Ignaz Goldziher, 2r Theil. Halle, Max Niemeyer 1890, 8° di X, 420 pag. (mk. 12). (I. G.) . . 201

Gabriel Ferrand: *Les musulmans à Madagascar et aux îles Comores. Première partie: Les Antaimorona.* Paris, Leroux 1891, in 8° di V, 165 pag. (I. G.) 203

Monumenta papyracea aegyptia Bibliothecae Vaticanae.... recensuit et digessit Horatius Marucchi *eiusdem Bibliothecae scriptor.* Romae. Ex Bibliotheca Vaticana 1891, in 4° di IX, e 137 pag. (I. G.) 205

Errata-Corrige. Pag. 30, lin. 13 l. o pilastro. — 53,1 l. ከሀያ. — 55,23 l. delle donne. — 73,20 ማርያማዊት፡.

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book clean and moving.

S. B., 148, N. DELHI.